موسیو ریناں

ابنِ رشد و فلسفہ ابنِ رشد

تصنیف: موسیو رینان

ترجمہ: مولوی معشوق حسین خان (علیگ)

www.KitaboSunnat.com

تخلیقات

اکرم آرکیڈ، ۲۹ ٹمپل روڈ (صفاں والا چوک) لاہور۔ پاکستان فون: ۷۲۳۸۰۱۴

اہتمام : لیاقت علی
ناشر: تخلیقات
اکرم آرکیڈ 29 ٹیمپل روڈ
لاہور فون 7238014
پرنٹرز : طیب اقبال پرنٹرز
سن اشاعت سن اشاعت1996 سن اشاعت
قیمت 180 روپے

فہرست

حصہ اول

باب اول ابن رشد کے حالات زندگی اور تصنیفات

باب دوم

فلسفہ ابن رشد

حصہ دوم

باب سوم فلسفہ ابن رشد مدرسہ پیڈوا میں۔

باب اول

ابن رشد کے حالات زندگی اور تصنیفات

(ا) ابن رشد سے پہلے اسلامی اندلس میں فلسفہ کے مختلف و منقلب احوال

اب رشد کی سوانح عمری تقریباً پوری بارہویں صدی کی ایک داستان ہے۔ تہذیب اسلامی کے اس اہم زمانہ کا ہر واقعہ اس سے کچھ نہ کچھ ربط رکھتا ہے۔ اسی بارہویں صدی میں خلفائے بنو عباس و بنو امیہ اندلس کی تمام کوششیں کہ قلب اسلام میں ایک معقولی و علمی ترقی کی بنیاد ڈالی جائے خاک میں مل گئیں۔ ۱۱۹۸ء میں ابن رشد کا مرنا گویا فلسفہ کے آخری نام لیوا کا اٹھ جانا تھا۔ اس کے بعد کم سے کم چھ سو برس کے لئے قرآن کے لئے آزاد خیالی پر کامیابی حاصل کرنے کا راستہ صاف ہو گیا۔

ابن رشد کو زندگی میں جن مصائب کا سامنا رہا اور جو شہرت بعد وفات حاصل ہوئی ان پر اگر نظر کی جائے تو ہم دیکھیں گے کہ ایسے زمانہ میں پیدا ہونے کے فائدے اور نقصان دونوں اس کے حصہ میں پڑے۔ دنیا میں اس کا ظہور اس وقت ہوا جبکہ ایک عظیم الشان تہذیب ذہنی کا زمانہ گذر چکا تھا اور اب وہ وقت تھا کہ بقیہ تہذیب بھی معرض زوال میں چلی جا رہی تھی۔ جو مصائب پیرانہ سالی میں اسے پیش آئے اگر وہ ایک طرف یہ ثابت کر رہے ہیں کہ لوگوں کی نظروں سے وہ شے کتنی گر گئی تھی جس کی وہ حمایت کر رہا تھا تو دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ابن رشد کو تقدیر سے یہ معاوضہ ملا کہ ان تمام کاموں کا سہرا اسی ایک شخص کے سر باندھا گیا جنھیں لوگوں کے سامنے اس نے صرف ایک مجموعہ کی صورت میں پیش کیا تھا۔ بعض واقعات کے لحاظ سے ابن رشد گویا فلسفہ عرب کا یوای تھیوس(ا) تھا یعنی خود ان لوگوں میں سے تھا جو اتنی دیر میں آئے کہ نئی چیزوں کے ایجاد کا زمانہ ختم ہو چکا تھا اس لئے اس جدت کی کمی کی تلافی انہوں نے اپنی تصنیفات کی وسعت مضامین و ذخائر علوم سے کی۔ یا بالفاظ دیگر اس تمدن کے وہ آخری سہارے تھے جو اب بر سر زوال آ رہا تھا۔ اور سہارے بھی کیسے جو ایک غیر متوقع انقلاب حالات کی وجہ سے خود اپنے نام کو ایک تہذیب کے ان آثار منہدمہ میں دیکھ رہے ہوں

جنھیں پیوند دینے میں خود ان کے ہاتھوں نے کوشش کی تھی۔ ان لوگوں کی تحریریں اب صرف مختصر سے کلمات کی شکل میں باقی رہ گئیں جنھیں دامن میں لئے ہوئے یہ تہذیب نوع انسانی کی میراث مشترکہ کے احاطہ میں داخل ہوتی ہے۔

اندلس میں فلسفہ عرب کو بہ مشکل دو سو برس کا زمانہ گذرا ہوگا کہ یکایک اس کی آئندہ ترقی میں تعصب مذہبی و انقلابات ملکی اور حملہ ہائے ممالک غیر سے سخت رکاوٹ پیدا ہو گئی۔ خلیفہ الحکم ثانی(۲) کو یہ عزت نصیب ہوئی کہ دسویں صدی عیسوی میں وہ مشہور و معروف سلسلہ تعلیم و تعلم اس کی ذات سے جاری رہا جس نے یورپ کے مسیحیوں پر ایسا اثر ڈالا کہ آج تک تاریخ تمدن میں اس کا بڑا مرتبہ سمجھا جاتا ہے۔ مسلمان مورخ لکھتے ہیں کہ اس خلیفہ کے زمانہ میں اندلس نے ایک عظیم الشان بازار کی شکل اختیار کر لی تھی جہاں مختلف ملکوں کی علمی تصنیفات لائی جاتیں اور ہاتھوں ہاتھ بک جاتی تھیں۔ جو کتابیں اندلس و شام میں لکھی جاتی تھیں وہ مشرق میں مشہور ہونے سے پہلے یہاں اندلس میں مشہور ہو جایا کرتی تھیں۔ خلیفہ الحکم نے ابوالفرج اصفہانی کو ایک ہزار دینار زر خالص محض اس لئے روانہ کئے تھے کہ اس کی شہرہ آفاق کتاب الاغانی کا پہلا نسخہ حاصل کیا جائے۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ اس کتاب کو قبل اس کے کہ عراق میں کوئی جانے اندلس میں لوگوں نے پڑھ لیا تھا۔ قاہرہ' بغداد' دمشق و اسکندریہ میں خاص خاص لوگ مقرر تھے جن کا کام یہ تھا کہ علوم قدیم و جدید پر جو کتابیں لکھی جائیں وہ جس قیمت پر ممکن ہو بہم پہنچائی جائیں۔ اس کا محل بالکل ایک کارخانہ نظر آتا تھا جہاں سوائے اس کے کہ کہیں کتابیں نقل کی جا رہی ہیں اور کہیں ان کی جلد بندی ہو رہی ہے' دیکھنے والے کو کچھ اور نظر نہیں آتا تھا۔ اس کے کتب خانہ کی فہرست ہی کی چوالیس جلدیں تھیں جس میں سوائے کتابوں کے نام کے اور کچھ درج نہیں تھا۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ اس کتب خانہ کی کتابوں کی تعداد چار لاکھ سے کم نہ تھی اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں کم سے کم چھ ماہ لگا کرتے تھے۔ خود حکم علم الانساب دسیر میں کامل تجر رکھتا تھا۔ ایسی کوئی کتاب مشکل سے ملے گی جسے خود اس نے نہ پڑھا ہو۔ پڑھنے کے بعد اس کا معمول تھا کہ کتاب کے ابتدائی خالی ورق پر مصنف کا نام کنیت اور نسب اور نیز اس کے قبیلہ' خاندان' تاریخ ولادت و تاریخ وفات اور ان واقعات کو جو اس کے متعلق مشہور ہوا کرتے تھے لکھ دیا کرتا تھا۔ وہ خود اپنا وقت ان علماء و فضلا کے ساتھ جو تمام عالم اسلامی سے آ آ کر اس کے دربار میں جمع ہوتے تھے۔ انھیں مضامین پر گفتگو کرنے میں صرف کیا کرتا تھا۔

اندلس کے عربوں کو خلیفہ حکم کی تخت نشینی کے پہلے ہی سے علم و حکمت کا شوق شروع ہو

گیا تھا۔ یہ کچھ تو ان کے ملک کی عمدہ آب و ہوا کا اثر تھا اور کچھ یہودیوں اور عیسائیوں سے ربط و ضبط پیدا ہونے کا نتیجہ تھا۔ غرضیکہ خلیفہ کی کوششیں جن کے بار آور ہونے کے لئے زمانہ بالکل تیار اور لوگوں کی طبیعتیں آمادہ تھیں' ازمنہ وسطیٰ کی ایک عظیم الشان علمی و ادبی تحریکات کی شکل میں ظاہر ہوئیں۔ ذوق علم و ادب اور فنون کے اصناف لطیفہ کے شوق نے دسویں صدی عیسوی میں دنیا کے اس برگزیدہ بقعہ میں تحمل' رواداری کی ایک ایسی روح پھونک دی تھی کہ جس کی نظیر موجودہ زمانہ میں بھی ملنی دشوار ہو گی۔ عیسائی' یہودی اور مسلمان سب ایک ہی زبان بولتے' ایک ہی نظمیں پڑھتے اور ایک ہی قسم کے علمی اور ادبی مطالعوں میں منہمک رہتے تھے۔ تمام بندشیں جو آدمی کو آدمی سے جدا رکھتی ہیں' اٹھ گئی تھیں اور باہم سب مل کر ایک ہی مشترکہ تہذیب و تمدن کی ترقی میں کوشاں نظر آتے تھے۔ قرطبہ کی مساجد جہاں طلبہ ہزاروں کی تعداد میں تھے علمی و فلسفی تعلیموں کی پرجوش مرکز بن گئی تھیں۔ مگر وہ مہلک سبب جو مسلمانوں میں ہمیشہ تہذیب و ارتقاء ذہنی کا مانع رہا ہے یعنی مذہبی تعصب وہ اندر ہی اندر الحکم کے کارہائے نمایاں کی بربادی کا انتظام کر رہا تھا۔ دارالسلام بغداد کے علمائے مذہب نے مامون الرشید کی نجات آخروی کے بارے میں شبہ کرنا شروع کر دیا تھا۔ کیونکہ اس نے فلسفہ یونان کو پھیلا کر اسلامی عقائد میں تزلزل پیدا کر دیا۔ اندلس کے متعصب اہل مذہب نے بھی اس سے کم سختی کا برتاؤ نہیں کیا۔ حکم کے بیٹے ہشام(۲) کا جب زمانہ آیا تو حاجب المنصور نے اسے کمزور پا کر خود تمام طاقت و قوت اپنے ہاتھ میں لے لی اور شاید اس خطا کی تلافی کے خیال سے تاکہ وہ علمائے مذہب و مخالفین فلسفہ و حکمت کی اندرونی مخالفت کی کسی شے سے تسلی کر سکے۔ اس نے الحکم کے کتب خانہ کو جو اتنی محنت سے جمع کیا گیا تھا تمام کھنگال ڈالا اور فلسفہ' ہیئت اور قدما کے دیگر علوم کی کتابوں کو قرطبہ کے عام منظر پر جمع کر کے آگ لگا دی اور جو بچ رہیں' انھیں یا دریا برد کر ڈالا یا محل شاہی کے حوضوں میں ڈبو دیا۔ صرف دینیات' صرف و نحو اور طب کی کتابیں اس دستبرد سے بچ رہیں۔ طلیطلہ کے مورخ سعید کا بیان ہے کہ منصور کے اس فعل کو اس زمانہ کے مورخ عوام الناس میں قبولیت حاصل کرنے کی نیت کی طرف منسوب کرتے ہیں تاکہ ملکی اغراض کے حصول میں مخالفت کا اندیشہ کم ہو جائے اور خلیفہ الحکم جس کے تخت پر وہ غاصبانہ قابض ہو گیا تھا اس کے نام نیک پر دھبہ آئے۔ اندلس میں طبقہ فلاسفہ کو بہت کم مقبولیت حاصل تھی۔ عامتہ الناس ان کی کوئی پروا نہیں کرتے تھے اور امیروں اور دولتمندوں کے اثرات سے زیادہ وہ ان کے اثرات سے بے چین نظر آتے تھے۔ منصور کے زمانہ کے بعد سے سوائے اس کے کہ تھوڑی تھوڑی مدت کے لئے' وہ بھی بعض بعض اوقات' فلسفہ کو آزادی نصیب

ہوئی، ہمیشہ علانیہ اس کی مخالفت ہوتی رہی۔ جو لوگ اس طرف رجوع ہوتے تھے ان کی نسبت مفتیان مذہب بیدینی کے فتوئی لگاتے تھے اور جو لوگ کہ حکمت و فلسفہ سے شغف رکھتے تھے وہ اپنے علوم کو اپنے قریبی دوستوں تک سے پوشیدہ رکھتے تھے کہ کہیں وہ مرتد و کافر مشہور نہ کر دیئے جائیں۔

بنو امیہ نے اندلس میں جو کام کیا تھا اسے گیارہویں صدی عیسوی کے ان انقلابات نے جو ملک میں ظہور پذیر ہوئے سب برباد کر دیا۔ قرطبہ جو علوم حکمت کی تعلیم کا مرکز تھا لوٹ لیا گیا۔ خلفا کے محل زیرو زبر ہو گئے اور کتب خانے برباد کر دیئے گئے۔ خلیفہ الحکم کے کتب خانہ کی باقی ماندہ اشیاء سستے داموں بیچ ڈالی گئیں۔ اور تمام ملک میں پھیل گئیں۔ سعید کہتا ہے کہ میں نے بعض کتابیں طلیطلہ میں دیکھی ہیں۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اگر منصور کی تحقیقات و تلاش اس قدر ہوشیاری سے ہوتی جس کا جوش مذہب تقاضا کر رہا تھا تو بلاشک یہ کتابیں بھی اپنے مضامین کے لحاظ سے سپرد آتش کر دینے کے قابل تھیں لیکن اس خوبصورت سرزمین میں فلسفہ نے اس قدر گہری جڑیں کر لی تھیں کہ جتنی اس کے برباد کرنے کی کوشش کی جاتی اتنی ہی اسے حیات تازہ نصیب ہوتی تھی۔ طلیطلہ کا مورخ ابن سعید اس واقعہ کا شاہد ہے کہ اس کے زمانہ میں (۱۰۶۸ء) علوم قدیمہ کا مطالعہ اور تحصیل ایسی سرگرمی سے جاری تھی جیسے کہ ہمیشہ رہی تھی۔ باوجودیکہ بعض حکام وقت اب بھی مخالفت پر آمادہ رہا کرتے تھے اور ہر سال جہاد کے لئے جانے کا لزوم فلاسفہ کے دھیان و گیان میں کھنڈت ڈالا کرتا تھا۔ بعض بادشاہ بے شک ایسے ہو گزرے ہیں جو ان علوم کی طرف مائل بہ ترقی و رواداری نظر آتے تھے مگر تجربہ ظاہر کرتا ہے کہ فلسفہ کو نہ کسی پناہ کی ضرورت پڑی ہے اور نہ نوازش کی۔ اسے نہ کسی کے حکم کی ضرورت لاحق ہوتی ہے اور نہ کسی کی اجازت کی۔ انسان کی بیداری خیال کا یہ ایک ایسا نتیجہ ہے جو اپنے نشو و نما کے لئے کسی کا شرمندہ احسان نہیں ہونا چاہتا۔

خلیفہ الحکم کا زمانہ گو فلسفہ کے لئے بہترین زمانہ سمجھا جاتا ہے لیکن اس میں ایک بھی بڑے آدمی کا نام نظر نہیں آتا۔ برخلاف اس تعصب کے جو علماء و حکماء کے ساتھ اس زمانہ میں کیا جاتا تھا۔ ابن باجہ، ابوبکر رازی، ابن زھر اور ابن رشد کے خیالات اہل یورپ کی زندگی کی موجوں میں، جو اصلی حقیقی زندگی ہے، نمایاں نظر آتے ہیں۔

(۲) ابن رشد کے سوانح زندگی

ابن رشد کی سوانح عمری کے ماخذ حسب ذیل ہیں۔

(۱) ابن الابار نے اپنے تکملہ مجموعہ تواریخ مولفہ ابن بشکوال(۴) میں مختصر حالات درج کیے ہیں۔
(۲) ذیل التکملا الانصاری المراکشی۔ ابو عبداللہ محمد ابن عبدالملک الانصاری مراکشی (مغربی) کا لکھا ہوا ایک طویل مضمون ہے جس کا شروع کا حصہ بہت ناقص ہے' یہ مضمون ابن بشکوال اور ابن الابار کی کتب کا ایک ضمیمہ ہے۔
(۳) ابن ابی اصیبعہ نے اپنی کتاب عیون الانبائی طبقات الاطبا میں اس کے مختصر حالات لکھے ہیں۔
(۴) کتاب العبر لمن غبر للذہبی۔ ذہبی نے اپنے تذکرہ میں جس کا آغاز ۵۹۵ ھ سے ہوتا ہے ابن رشد اور یعقوب المنصور پر بعض مضامین درج کیے ہیں۔
(۵) لاون افریقی نے جو حالات اپنی کتاب صنادید عرب میں درج کیے ہیں۔
(۶) مورخین اندلس اسلامی کے بعض اقتباسات خاص کر وہ جو عبدالواحد مراکشی نے لکھے ہیں۔
(۷) وہ حالات جو خود ابن رشد کی تصنیفات سے ماخوذ ہیں۔

ابن رشد کے تمام سوانح نگاروں میں سے ابن الابار اور انصاری کا ذریعہ معلومات سب سے زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے' ان دونوں نے اپنا علم ان لوگوں سے حاصل کیا ہے جو حکیم قرطبہ (ابن رشد) کو ذاتی طور پر اچھی طرح جانتے تھے۔ عبدالواحد بھی' جو ابن رشد سے صرف ایک نسل بعد ہوا ہے' قابل اعتبار معلوم ہوتا ہے۔ ابن زھر۔ ابن باجہ۔ اور ابن طفیل کے حالات تفصیل وار اس نے لکھے ہیں۔ اور آخر الذکر کی قلمی تحریرات بھی دیکھی ہیں اور نیز اس کے لڑکے کا شناسا معلوم ہوتا ہے۔ ان سب سے یہ قیاس ہوتا ہے وہ بھی اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی صحبتوں میں رہا ہوگا۔ ابن ابی' اصیبعہ نے ابن رشد کی وفات کے چالیس سال بعد اس کے حالات لکھے ہیں۔ اور اصیبعہ نے معلومات قاضی ابو مروان الباجی سے حاصل کی تھیں جو ابن رشد سے ذاتی طور پر واقف تھا۔ ذہبی نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ اپنے پیشترو مصنفین کی کتابوں سے حالات نقل کر دیئے ہیں۔ لاون افریقی کی تحریر کم وقعت رکھتی ہے۔ گو کہ یہ شخص ہر صفحہ پر مصنفین عرب خاص کر ابن الابار سے کچھ نہ کچھ ضرور نقل کر دیتا ہے لیکن اس

کی تحریر بالکل سرسری و غیر محققانہ ہوتی ہے۔ اس کی کتاب کا لاطینی ترجمہ جس کا سوائے ایک کے اور کوئی نسخہ موجود نہیں ہے ایسا لغو ہے کہ اکثر اوقات اس کی عبارت کا مفہوم ہی سمجھ میں نہیں آتا۔

ابن رشد کے متعلق زمانہ متوسط نیز زمانہ احیائے علوم میں جو کہانیاں شہرت پا گئی تھی وہ تاریخی لحاظ سے اور بھی کم وقعت رکھتی ہیں۔ ان کہانیوں سے سوائے اس کے اور کچھ ثابت نہیں ہوتا کہ اس شخص کے متعلق لوگ کیا رائے رکھتے تھے اور فلسفہ ابن رشد سے انہیں کس حد تک دلچسپی تھی۔ باوجود اس کے یہی کہانیاں ہیں جن پر سترہویں صدی عیسوی کے وسط تک ابن رشد کے تمام تاریخی حالات کا دارومدار تھا۔ ۱۶۶۴ء میں لاون(۵) نے ایک مختصر رسالہ تصنیف کیا تھا اس میں ایک مختصر مضمون ابن رشد کے حالات پر تھا۔ اس مضمون کو اس زمانہ سے موریری(٦)۔ برتولوچی۔ بیل۔ انٹونیو۔ بروکر۔ اسپرنگل۔ اموریو۔ ڈل ڈراف۔ امویل۔ جوردین صحیح تسلیم کر کے بلا جرح و قدح نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ نے جو مختصر تذکرہ لکھا تھا اگرچہ اس سے پوکاک(۷)۔ ر سکی اور دیروزی واقف تھے۔ تاہم چند سال قبل تک جبکہ وسٹن فیلڈ(۸)۔ پیبرخت وتیرنچ نے ان سے فائدہ اٹھایا تھا کسی نے ادھر توجہ نہیں کی۔ ان تذکروں سے میوسیو منک(۹) نے اس عمدہ مضمون کے لکھنے میں بہت مدد لی ہے جو قاموس علوم کی تصنیف کے وقت اس میں شامل کرنے کے لئے ابن رشد پر لکھ کر بھیجا تھا۔ اور جو اس کے بعد بہت کچھ اضافوں کے ساتھ ان کی کتاب مجموعہ علوم فلسفہ اہل عرب میں(۱۰) شائع ہوا ہے۔

قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن محمد ابن رشد ۱۱۲۶ء میں (مطابق ۵۲۰ھ) بمقام قرطبہ پیدا ہوا۔ ابن الابار اور انصاری دونوں کے نزدیک یہی تاریخ صحیح ہے۔ عبدالواحد کا بیان ہے کہ جس وقت ابن رشد کا ۵۹۵ھ (مطابق ۱۱۹۸ء) میں انتقال ہوا تو اس کی عمر تقریباً ۸۰ سال کی تھی۔ ابن رشد خود اپنی شرح ارسطا طالیس کے باب دوم مقالہ فلکیات میں ۱۱۳۸ء کا ایک واقعہ بیان کرتا ہے جسے اس نے اپنی آنکھ سے دیکھا تھا۔ اپنی تحریروں میں قرطبہ کو وہ بار بار یاد کرتا ہے۔ شرح جمہوریت میں جہاں وہ افلاطون کی زبانی یہ کہتا ہے کہ تہذیب ذہنی کے معاملہ میں یونانی قوم کو قدرت نے خاص طور پر ممتاز فرمایا ہے' دبی زبان سے معناً" یہ بھی کہہ جاتا ہے کہ ملک اندلس کو مگر اس پر برتری حاصل ہے۔ اپنی کلیات میں وہ صاف طور پر جالینوس کے برخلاف دعویٰ کرتا ہے کہ دنیا میں سب سے عمدہ آب و ہوا اقلیم پنجم کی ہے جس میں قرطبہ واقع ہے۔ منصور کے دربار کا ایک واقعہ ہمارے علم تک پہنچا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس بادشاہ کے

مواجہہ میں ابن رشد اور ابوبکر ابن زہرا شبیلوی کے درمیان ایک مباحثہ ہوا تھا کہ ان دونوں صاحبوں کے مقامات ولادت میں سے کس جگہ کو علمی حیثیت میں فوقیت حاصل ہے۔ ابن رشد نے بیان کیا کہ اگر اشبیلیہ میں کوئی عالم وفات پائے اور لوگ اس کی کتابوں کو فروخت کرنا چاہیں تو قرطبہ لاتے ہیں جہاں ان کی خاطر خواہ قیمت ملتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر کوئی گویا قرطبہ میں آجائے تو اس کو اشبیلیہ لیجاتے ہیں جہاں ان کی مانگ ہے۔

ابن رشد کا خاندان اندلس میں ایک بہت عظیم الشان خاندان کہا جاتا تھا اور مقامی عہدہ داروں کی نگاہ میں اس کی خاص وقعت تھی۔ اس کا دادا جس کا نام بھی پوتے کے نام کی طرح ابوالولید محمد تھا اور ابن رشد کی طرح قرطبہ کا قاضی تھا فقہائے مالکیہ میں بڑا رتبہ رکھتا تھا۔ پیرس کے شاہی کتب خانہ میں اس کے فتوؤں کا ایک عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے جسے ابن الفران قرطبہ کی مسجد جامع کے پیش امام نے مرتب کیا ہے۔ اندلس اور ممالک عرب کے تمام شہر حتیٰ کہ خاندان مرابطہ(۱۱) کے بادشاہ تک فیض حاصل کرنے والوں میں داخل ہیں۔ جو اس ذی علم قاضی کے فتوؤں پر عمل کیا کرتے تھے۔ فلسفہ کا تعلق جو مذہب سے ہے اس کی جھلک ان فتوؤں میں بھی دکھائی دیتی ہے اور اس عجیب و غریب کتاب کے بعض صفحوں پر خود ابن رشد کے خیالات کے ماخذ ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس کے دادا نے معاملات ملکی میں بعض پہلوؤں سے کچھ حصہ لیا ہے۔ ایک دفعہ کسی بغاوت کے سلسلہ میں اس کے سپرد یہ کام کیا گیا تھا کہ صوبہائے اندلس کے اطاعت کا پیام حاکمان مراکش کے پاس لیجائے۔ پھر الفانزو(۱۲) جس کا لقب جھگڑالو تھا اور اندلس کے عیسائی باشندے ممالک اسلامی پر اس کے حملوں کو دل سے پسند کرتے تھے اس کی سازباز سے مطلع کرنے کے لئے ابن رشد کے دادا کو ایک مرتبہ اور مراکش جانا پڑا تھا تاکہ سلطان کو ان تمام خطرات سے آگاہ کر دے جو اندرونی دشمنوں کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے۔ اسی مشورہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں عیسائی سواحل حالی(۱۳) وبربر کی جانب جلا وطن کر دیئے گئے۔ اس کا لڑکا (جو ۱۰۹۴ء میں پیدا ہوا اور ۱۱۶۸ء میں انتقال کر گیا) ابن رشد کا باپ تھا۔ وہ بھی قضائت قرطبہ کے فرائض انجام دیا کرتا تھا۔ جس طرح اکثر بعض خصوصیات کی وجہ سے کسی کی شہرت ہو جایا کرتی ہے اسی طرح ابن رشد بھی، جس کے نام کو لاطینی قوموں میں ارسطو کے برابر شہرت دی گئی ہے، عربوں میں اپنے ذی شان اجداد کے مقابلہ میں الحفید کے لقب سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ اپنے باپ دادا کے قدم بقدم ابوالولید ابن رشد نے بھی ابتدا" مذہب اشعریہ و فقہا مالکیہ کی کتابیں پڑھیں۔ اس کا سوانح نگار فخریہ لکھتا ہے کہ جس قدر اسے فلسفہ و طب پر عبور تھا اس سے کم فقہ پر نہ تھا۔ خاص کر ابن الابار اس شعبہ میں اس کے کار

ہائے نمایاں پر زیادہ زور دیتا ہے اور بمقابلہ ان تصنیفات کے جو فلسفہ ارسطو پر اس نے کیں اور جو اس قدر شہرت کا باعث ہوئیں اس کے تبحر علوم فقہ کو زیادہ تر اہمیت دیتا ہے اور ابن سعید فقہائے اندلس کی سب سے اگلی صف میں اسے جگہ دیتا ہے۔ جن علما سے اس نے علوم فقہیہ و طبیہ حاصل کئے وہ اپنے زمانہ کے بڑے لوگوں میں سے ہو گزرے ہیں۔ مثلاً ابو جعفر ہارون ترجالی(۱۴) جن کے حالات زندگی ابن ابی اصیبعہ(۱۵) نے لکھے ہیں۔ لیکن باجود ابن سعید کے اس قول کے یہ غیر ممکن نظر آتا ہے کہ ابن رشد نے ابن باجہ(۱۶) سے بھی کچھ سبق حاصل کئے ہوں جس کا انتقال ۱۱۳۸ء میں ہو گیا تھا۔ یہ ممکن ہے کہ دونوں کی رایوں میں جو توارد نظر آتا ہے اور ابن رشد اس بڑے شخص کی نسبت جس عظمت و عزت سے کلام کرتا ہے اس وجہ سے آخرالذکر کو اس کا شاگرد کہا جاتا ہو۔ بہرحال ابن رشد نے اس صدی کے نہایت مشہور لوگوں کی صحبت میں اپنا زمانہ بسر کیا۔ فلسفہ میں وہ براہ راست ابن باجہ کا زیر بار احسان نظر آتا ہے۔ ابن طفیل(۱۷) (جسے عیسائی علماء الٰہیات ابوبکر کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ بھی جیسا کہ ہم ابھی بیان کریں گے۔ ابن رشد کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالنے والا تھا۔ تمام عمر اس کے اور ابن زھر کے خاندان عظیم کے بہت گہرے تعلقات ہے۔ اسی خاندان کے اراکین کو یہ عزت حاصل تھی کہ بارھویں صدی عیسوی میں اسلامی اندلس میں علوم کی اشاعت ان کے ذریعہ سے ہوئی۔ ابوبکر ابن زھر (اصغر)(۱۸) اس کا ساتھی تھا۔ کیونکہ دونوں شاہی طبیب تھے اور ابو مروان ابن زھر مصنف "تیسیر" سے اس کے اس قدر دوستانہ تعلقات تھے کہ جب ابن رشد نے "کلیات" تصنیف کی تو یہ خواہش کی کہ اس کا دوست ابو مروان ابن زھر(۱۹) بھی ایک رسالہ "جزئیات" پر لکھے تاکہ ان دونوں کی تصنیفیں مل کر فن طب کے لئے ایک نصاب کامل بن جائیں۔ علاوہ بریں حضرت شیخ محی الدین ابن العربی جو ایک مشہور صوفی گزرے ہیں ان سے بھی بڑے تعلقات تھے۔ مگر انھوں نے علم تصوف کی مناسبت اس میں نہ پائی اس لئے اپنے علوم بتانے سے انکار کیا۔ ابن رشد نے ایک زمانہ میں جبکہ وہ قرطبہ کا قاضی تھا۔ شیخ سے درخواست کی تھی کہ علم تصوف کے اسرار سے کچھ مجھے بھی آگاہ فرمائیں لیکن شیخ نے کہا کہ ہمیں اجازت نہیں ہے اور بتانے سے انکار کر دیا۔

ابن رشد کی زندگی کا وہ حصہ جو معاملات ملکی سے متعلق نظر آتا ہے وہ بھی اپنی جگہ ایک عجیب شان رکھتا ہے۔ تعصب مذہبی جو خاندان موحدین کے جذبہ انقلاب کا روح رواں تھا۔ عبدالمومن(۲۰) اور یوسف(۲۱) کے ذوق علم و حکمت کے اثر سے ایک قلیل زمانہ کے لئے رک گیا۔ عام لوگوں کا خیال تھا کہ مرابطین کی تباہی کتب علمیہ کی بربادی کی وجہ سے جس کا

انہوں نے حکم دیا تھا ظہور میں آئی۔ عبدالمومن کا جب زمانہ آیا تو اس نے نہایت سختی کے ساتھ ان وحشیانہ حرکتوں کو روکا اور اس سدی کے حکماء ابن زہر۔ ابن باجہ۔ ابن طفیل۔ اور ابن رشد اس کے دربار کے بہت ذی رسوخ لوگوں میں سے تھے۔ ۵۴۸ھ (مطابق ۱۱۵۳ء) میں ابن رشد کو ہم مراکش میں دیکھتے ہیں جہاں وہ علمی درسگاہوں کی بابت عبدالمومن کے تحریکات کی تائید کر رہا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اپنے مشاغل ستارہ بینی و مشاہدات فلکی سے بھی غافل نہیں ہے۔ عبدالمومن کا جانشین یوسف اپنے زمانہ کے بہت ذی علم بادشاہوں میں سے تھا۔ اس کے دربار میں ابن طفیل کو بہت رسوخ حاصل ہوا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام دیگر ممالک سے علماء و فضلا کھنچ کر اسی دربار میں چلے آئے۔ ابن طفیل ہی کے ذریعہ سے ابن رشد کو دربار میں رسائی حاصل ہوئی۔ مورخ عبدالواحد نے خود ابن رشد کے ایک شاگرد کی زبانی یہ واقعہ سنا تھا کہ کس طرح پہلی مرتبہ دربار میں اس کی پیشی ہوئی تھی۔ ابن رشد کی عادت تھی کہ اپنے دوست احباب سے اس قسم کے قصے بیان کیا کرتا تھا۔ جس طرح اس نے یہ قصہ بیان کیا' اسی طرح روایت در روایت وہ عبدالواحد تک پہنچا' جسے اس نے قلمبند کر لیا۔ وہ ابن رشد کی زبانی کہتا ہے کہ "جب میں امیرالمومنین کی حضوری میں پیش ہوا تو وہاں تنہا ابن طفیل کو موجود پایا جس نے میری تعریف شروع کی اور میری شرافت خاندان اور قدیم حسب و نسب کا ذکر کیا۔ اور براہ نوازش مختلف قسم کے تعریفی الفاظ کہے جن کا میں بمشکل اپنے تئیں مستحق پاتا ہوں۔ میرا نام اور میرے باپ کا نام پوچھنے کے بعد امیرالمومنین نے اس طرح گفتگو شروع کی۔ "افلاک کے متعلق حکماء کی کیا رائے ہے' وہ اسے قدیم سمجھتے ہیں یا حادث"؟ یہ سن کر مجھ پر ہیبت طاری ہو گئی اور ہاتھ پاؤں سن پڑ گئے اور اس سوچ میں پڑ گیا کہ کونسا عذر کروں۔ چونکہ مجھے نہیں معلوم تھا کہ ابن طفیل اور امیرالمومنین دونوں نے باتفاق باہمی میرے امتحان لینے کی کوشش کی ہے اس لئے میں نے سرے سے انکار ہی کر دیا کہ میں نے فلسفہ پڑھا ہی نہیں۔ امیرالمومنین پر میرے پس و پیش کرنے کی وجہ ظاہر ہو گئی اور انہوں نے ابن طفیل کی طرف رخ کر کے اس مسئلہ پر گفتگو شروع کی۔ انہوں نے ایک ایک کر کے ارسطو۔ افلاطون اور دیگر فلاسفہ کے تحقیقاتیں بیان کیں۔ اور علاوہ ان کے فقہائے اسلام کے تمام دلائل کی توضیح کی جو فلاسفہ کے مقابلہ میں لایا کرتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ امیرالمومنین کا حافظہ اس قدر قوی ہے کہ وہ علماء بھی اس کی ہمسری نہیں کر سکتے جو اپنا تمام وقت انھیں تحقیقاتوں میں صرف کیا کرتے ہیں۔ بہرحال امیرنے سمجھ لیا کہ میرے ترددات کیونکر رفع ہو سکتے تھے' اس نے خود ہی ایسا سلسلہ کلام شروع کیا کہ مجھے بھی آپ سے آپ گفتگو کرنے کی جرات ہوئی تاکہ وہ معلوم کرے کہ

فلسفہ میں میری استعداد کہاں تک ہے۔ جب دربار برخاست ہوا اور واپسی کی اجازت ملی تو مجھے کسی قدر زرنقد ایک خلعت فاخرہ اور ایک گھوڑا مرحمت ہوا۔" اگر ہم اسی مورخ کا اعتبار کریں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوسف کی صریح خواہش اور ابن طفیل کے اشارے سے ابن رشد نے ارسطو کی شرحیں لکھنی شروع کی تھیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک روز ابن طفیل نے بلا بھیجا اور کہا کہ آج امیرالمومنین مجھ سے شکایت کر رہے تھے کہ ارسطو بالکل زاویہ گمنامی میں پڑا ہوا ہے اور اس کے ترجمے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتے۔ خدا کرے مجھے کوئی ایسا آدمی مل جائے جو اس کے رسالوں پر شرحیں لکھدے اور صاف عبارت میں اس کے مضامین کی توضیح کر دے تاکہ عوام بھی اس کی تصنیفات سے فائدہ اٹھا سکیں۔ اس کام کے لئے جس لیاقت کی ضرورت ہے وہ تم میں بدرجہ فائق موجود ہے۔ پس اچھا ہے کہ شروع کر دو۔ تمہاری اعلیٰ ذہانت اور عام فہم طرز بیان اور نیز اس انہماک کو جو مطالعہ کتب میں ہے میں خوب جانتا ہوں اس لئے امید ہے کہ اس کام میں تم کامیاب ہو جاؤ گے۔ تم خود دیکھتے ہو کہ مجھے جو شے اس ذمہ داری کے برداشت کرنے سے روک رہی ہے وہ پیرانہ سالی ہے' اس کے علاوہ امیر کی خدمت جو متعلق ہے اور جو کثیر اشغال میرے ذمہ ہیں وہ مزید براں ہیں۔ ابن رشد کہتا ہے کہ "اس واقعہ کے بعد سے میں نے تمام توجہ اس کام کی طرف جس کے لئے ابن طفیل نے کہا تھا صرف کرنی شروع کی۔ یہ وجوہ ہیں جنھوں نے ان شرحوں کے لکھنے کے لئے آمادہ کیا جو میں نے ارسطو پر لکھی ہیں۔" اپنے فلسفیانہ قصے میں ابن طفیل جو ایک شخص کی طرف اشارہ کرتا ہے اس سے بلاشبہ ابن رشد مراد ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "تمام فلاسفہ جو ابن باجہ کے بعد گذرے ہیں اس کے مقابلے میں بہت کم رتبہ ہیں۔ خود ہمارے معاصرین جو اس کے بعد آئے ان کی حالت ابھی تک تکمیل طلب ہے۔ ابھی تک کسی درجہ کمال کو نہیں پہنچے۔ حتیٰ کہ ان میں کیا کیا اصلی خوبیاں ہیں اس کا اندازہ بھی فی الحال کرنا غیر ممکن ہے۔" یوسف کے زمانہ میں ابن رشد کو جو رسوخ ہمیشہ حاصل رہا اور جن بڑی بڑی خدمتوں پر وہ مامور رہا ان سے پوری طور پر وہ متمتع ہوتا رہا۔ ۵۶۵ھ (مطابق ۱۱۶۹ء) میں وہ اشبیلیہ کے قاضی کے فرائض انجام دیتا تھا۔ کتاب الحیوان ارسطو کے چہارم حصہ کی شرح میں جو اسی سال ختم کی تھی بیان کرتے کرتے وہ عذر کرنے لگتا ہے کہ اس زمانہ کے حالات و معاملات میں اس کی مصروفیت اس قدر ہے اور نیز اپنے مکان سے جو قرطبہ میں ہے اور جہاں اس کی سب کتابیں ہیں بہت دور پڑا ہوا ہے' اس لئے ممکن ہے کہ اس سے کچھ سہو ہو گیا ہو۔ جسے نظر اغماض سے دیکھنا چاہئے۔ ۵۶۷ء (۱۱۷۱ء) میں اپنے وطن قرطبہ کی طرف اس کی مراجعت ہوئی' یقیناً یہی زمانہ ہے جبکہ ارسطو کی عظیم الشان شرح کی تصنیف

کی بنیاد اس نے ڈالی ہو گی- اس کتاب میں وہ جابجا شکایت کرتا ہے کہ سرکاری کاموں کی وجہ سے فرصت نہیں ملتی' انھیں میں زیادہ وقت صرف ہو جاتا ہے اور اطمینان قلب باقی نہیں رہتا جو ایسے کاموں کے لئے لابدی ہے- کتاب مختصر المجسطی کے مقالہ اول کے ختم پر وہ لکھتا ہے کہ "مجھے مجبورا" صرف اہم مسائل کی حد تک محدود رہنا پڑا ہے- میری مثال اس شخص کی سی ہے جس کے چاروں طرف آگ لگ اٹھی ہو اور صرف اتنا موقعہ باقی ہو کہ جو اشیاء بے حد ضروری ہیں وہی اپنے ساتھ لیجا کر جان بچا لے-" اس کے فرائض منصبی اس قسم کے تھے کہ خلفائے موحدین کی قلمرو کے مختلف حصوں میں متعدد اوقات اسے سفر کرنا پڑا ہے- کبھی ہم اسے آبنائے جبل الطارق کے اس طرف اور کبھی اس طرف دیکھتے ہیں- کبھی وہ مراکش میں نظر آتا ہے اور کبھی اشبیلیہ میں اور کبھی قرطبہ میں اور انھیں مختلف مقامات پر "شروح" کے لکھنے میں مصروف رہتا ہے-

۱۱۷۸ء میں مراکش ہی میں بیٹھے بیٹھے اس نے جوہرالکون (De Substantria oabcs) کا ایک حصہ لکھا تھا- ۱۱۷۹ء میں اشبیلیہ میں بیٹھ کر مذہب پر جو رسائل لکھے ہیں انھیں ختم کرتا ہے- ۱۱۸۹ء میں یوسف اسے پھر مراکش میں طلب کرتا ہے اور ابن طفیل کی جگہ طبیب اول مقرر کرتا ہے- اس کے بعد قرطبہ کے قاضی القضاۃ کا عہدہ عطا فرماتا ہے جس پر اس کے باپ اور دادا دونوں مامور رہ چکے تھے- یعقوب المنصور باللہ (۲۲) کے زمانہ میں دربار میں اس کا رسوخ پہلے زیادہ نظر آتا ہے- منصور علمی مضامین پر اس سے مکالمہ کرنا پسند کرتا تھا اور اس مسند پر جگہ دیتا تھا جو اس کے دربار میں خاص الخاص لوگوں کے لئے بچھائی جاتی تھی اور اس قدر بے تکلفانہ باتیں ہوتی تھیں کہ ابن رشد بادشاہ کو کبھی کبھی "اسمع اخی" کے الفاظ سے خطاب کر جاتا تھا- ۵۹۱ھ (۱۱۹۵ء) میں جب منصور قطلیہ کے بادشاہ الفانس نہم کے مقابلے کے لئے وہ جنگی تیاریاں کرتا نظر آتا ہے جو الارک (الرقوس) کی فتح پر تمام ہوئیں- اس وقت بھی ہم ابن رشد کو بادشاہ کے ساتھ ہی ساتھ دیکھتے ہیں- ابن ابی اصیبعہ (۲۳) تفصیل سے بیان کرتا ہے کہ اس موقعہ پر کیا کیا مراعات خسروانہ (۲۴) اس کے شامل حال ہوتے رہے ہیں جن سے دشمنوں کے دلوں میں حسد کی آگ بھڑک اٹھی یہی ان پریشانیوں کے اسباب تھے جن میں ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال بسر ہوئے-

زمانہ نے یکایک ایسی گردش کھائی جس کے نمونے اسلامی بادشاہوں کے درباروں میں روزانہ نظر آیا کرتے ہیں- ابن رشد بادشاہ منصور کی نظروں سے گر گیا اور قصبہ الیسانہ میں جو قرطبہ کے نزدیک ہی تھا جلا وطن کر دیا گیا- اس قصبہ میں پہلے یہودی رہا کرتے تھے اور یہی

ـــــــسو راصل اس قصہ کے مشہور ہونے کی وجہ ہے۔ جو لاون افریقی نے لکھا ہے اور اس کے زمانہ سے اب تک ہر شخص اس پر آسانی سے یقین لاتا رہا ہے۔ اس قصہ میں مذکور ہے کہ حکیم مظلوم' بادشاہ کے غضب سے قصبہ الیسانہ میں جا کر اپنے ایک فرضی شاگرد کے یہاں پناہ لیتا ہے جس کا نام موسی میمونی ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دشمنوں نے یہ بھی کوشش کی تھی کہ لوگوں میں اسے یہودی النسل مشہور کریں۔(۲۵)

ابن رشد پر شاہی عتاب ہونے کے اسباب پر لوگوں نے طرح طرح کے قیاسات لگائے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ابن رشد' ابو یحییٰ گورنر قرطبہ اور منصور کے بھائی ان تینوں میں بہت گہرے دوستانہ تعلقات تھے۔ جو اول الذکر کے اخراج کے باعث ہوئے۔ بعض کہتے ہیں کہ امیرالمومنین کے ساتھ اس نے آداب شاہی مرعی نہیں رکھا تھا۔ عبدالواحد اور ابن ابی اصیبعہ کا بیان ہے کہ ابن رشد نے حیوانات کے حالات پر ایک رسالہ (شرح کتاب الحیوان ارسطو) لکھا تھا اس کے بیان کے سلسلہ میں ایک جگہ زرافہ کے بابت لکھدیا کہ "میں نے اس قسم کا ایک چوپایہ شاہ بربر کے یہاں دیکھا ہے۔ شاہ بربر سے اس نے یعقوب المنصور سے مراد لی تھی۔ عبدالواحد کہتا ہے کہ علماء جب کبھی علمی مضامین پر بحث کرتے ہیں تو درباریوں اور کاتبوں کے استعمال کے تعریفی الفاظ ترک کر دیا کرتے ہیں۔ یہی صورت اس موقعہ پر واقع ہوئی تھی۔ منصور کو اس آزادانہ طرز گفتگو سے ملال پیدا ہوا۔ اور شاہ بربر کے خطاب کو اس نے اپنے لئے باعث ہتک سمجھا۔ ابن رشد معذرتا" یہ کہتا ہے کہ میرے پڑھنے والے نے غلطی کی ہے اور ملک البرین کی جگہ ملک البربر پڑھا ہے۔ میں نے ملک البرین لکھا تھا جس کے معنے تھے کہ افریقہ اور اندلس کا بادشاہ۔ یہ دونوں الفاظ واقعی اس طرح لکھے جاتے ہیں کہ سوائے معمولی اعراب کے دونوں کی صورت ایک ہی سی ہوتی ہے۔ انصاری نے ہمارے لئے ایک اور روایت محفوظ رکھی ہے جس میں علمائے مذہب میں سے ایک صاحب کے عقیدہ کا ذکر ہے۔ جنھوں نے ابن رشد کے شہربدر کرانے میں خاص حصہ لیا تھا۔ یعنی تمام مشرق میں اور نیز اندلس میں ایک پیشین گوئی مشہور ہوئی کہ ایک خاص دن ایک سخت طوفان باد آئے گا جو تمام بنی آدم کو برباد کر دے گا۔ لوگ یہ سن کر بہت ہیبت زدہ ہوئے اور پہاڑ کے غاروں اور تہہ خانوں میں چھپنے کا انتظام کرنے لگے۔ ابن رشد اس زمانہ میں قرطبہ کا قاضی تھا۔ عامل وقت نے تمام علماء و دیگر ذی وجاہت و صاحب رائے لوگوں کو جمع کیا۔ ابن رشد نے یہ جرات کی کہ اس مسئلہ پر طبعی نقطہ نظر سے غور کیا۔ ایک صاحب عالم مذہب جن کا نام عبدالکبیر تھا اس گفتگو میں شریک ہو گئے اور ابن رشد سے پوچھنے لگے کہ قوم عاد کا حال جو مذکور ہے کہ اس طرح وہ تند ہوا سے برباد

ہو گئی تمہیں کیا اس سے انکار ہے۔ ابن رشد نے جو جواب دیا وہ اس واقعہ کے متعلق جس کا قرآن پاک میں ذکر ہے کسی قدر پایہ ادب سے گرا ہوا(۲۶) تھا۔ تاریخی نقطہ نظر سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں وہ ایسے گناہ ہیں کہ انھیں علمائے مذہب کبھی بخش نہیں سکتے۔ ابن رشد کے دشمنوں کو یہ ایک موقعہ مل گیا اور وہ لے اڑے اور مشہور کر دیا کہ قاضی شہر ملحد و بد دین ہو گیا ہے۔ عبدالواحد کہتا ہے کہ ابن رشد کے دشمنوں کو اس کی "شرح" کا خود اس کے قلم کا لکھا ہوا ایک نسخہ مل گیا جس میں کسی قدیم مصنف کے یہ الفاظ نقل تھے کہ "سیارہ ناہید (زہرہ) خدا ہے" انھوں نے یہ جملہ ما قبل کی عبارت کو چھپا کر منصور کو دکھایا اور کہا۔ یہ ابن رشد کا کلام ہے اور اس بے گناہ کو مشرک قرار دیا۔

ان قصوں کے متعلق ہم جو چاہیں رائے قائم کریں لیکن اس میں شک نہیں کہ ابن رشد کی تذلیل کا باعث فلسفہ تھا۔ فلسفیانہ مشاغل نے منصور کی نظر میں اس کی مذہبی حالت کو مشتبہ کر دیا تھا۔ تمام تعلیم یافتہ لوگ جو خوش نصیبی سے محسود خلائق ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے الزاموں کے نشانے بنتے رہے ہیں۔ منصور(۲۷) نے یہ سن کر قرطبہ کے تمام بڑے بڑے لوگوں کو طلب کیا اور ابن رشد کو بھی بلایا اور اس کے اصول کو خلاف مذہب قرار دیکر جلا وطن کرنے کا حکم دیا۔ امیر نے ساتھ ہی ساتھ تمام صوبہ جات میں یہ احکام جاری کئے کہ اس قسم کی خطرناک تعلیم کی ممانعت کر دی جائے اور جن کتابوں سے طبیعت اس طرف مائل ہوتی ہے انھیں جلا دیا جائے۔(۲۸)

اس حکم عام میں صرف یہ چند امور مستثنیٰ قرار دیئے گئے تھے یعنی جو کتابیں فن طب و ریاضی پر ہوں اور صرف اس قدر ابتدائی ہیئت کی کتابیں جو دن رات کی ساعتیں اور سمت قبلہ کے معلوم کرنے کے لئے ضروری ہوں برباد نہ کی جائیں۔ انصاری نے اس تمام فرمان کی نقل درج کی ہے جسے ابو عبداللہ ابن عیاش کاتب امیر المومنین نے نہایت تاکیدی الفاظ(۲۹) میں لکھا تھا۔ اور جو اس موقعہ پر باشندگان مراکش اور سلطنت کے دیگر بڑے بڑے شہروں کے لوگوں کو سنانے کے لئے روانہ کیا گیا تھا۔ اس کی ہر سطر سے اس نفرت کا اظہار ہوتا ہے جس کے بھڑکانے والے آزاد خیال طلبائے حکمت و فلسفہ تھے۔ اس قسم کی بعض بعض شکایتوں سے زیادہ لغو اور بے لطف تر کوئی دوسری شے نہ ہوگی۔ جو ہزاروں مرتبہ پہلے بھی پیش کی جا چکی ہیں اور اب بھی پیش کی گئیں۔ اور ان امور سے ناراضی کا اظہار کرتی ہیں جن کی ذمہ داری کسی پر عائد نہیں کی جا سکتی بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو جو لوگ زیادہ ایسی شکایتیں کیا کرتے ہیں خود انھیں کی طبیعتوں میں ان شکایات کا باعث اور اصل منبع نظر آئے گا۔ غرض کہ جو انقلاب کہ

ابن رشد کی بربادی کا باعث ہوا وہ دراصل شاہی دربار کی ایک سازش کا نتیجہ تھا جس میں مذہبی تعصب رکھنے والی جماعت کو اہل فلسفہ پر کامیابی حاصل ہوئی۔ صرف ابن رشد اس تعصب کا شکار نہیں بنا بلکہ اور متعدد (۳۰) بڑے بڑے لوگ مثلاً۔ علماء۔ اطباء۔ فقہاء۔ قضاۃ۔ اور شعرا بھی اس بلا میں گرفتار ہوئے۔ ابن ابی اصیبعہ کہتا ہے کہ منصور کی ناخوشی کا سبب یہی تھا کہ تمام لوگ اپنی فرصت کے اوقات فلسفہ اور قدما کے علوم کی تحصیل میں صرف کرتے تھے۔ فلاسفہ کی اس تذلیل کا ذکر بعض شعراء نے اپنی نظموں میں بھی کیا ہے خاص کر ابوالحسن ابن جبیر نے کینہ توز پھبتیوں کے پیرائے میں ابن رشد کی ایک ایسی ہجو کہی ہے کہ جس کی بحر فیروز مند مخالفین کو بہت بھلی معلوم ہوتی تھی۔

"اب ابن رشد کو یقین ہو گیا کہ اس کے تصنیفات کیسے مضر شے ہیں۔ اے وہ شخص جس نے خود اپنے تئیں بے حرمت کیا ذرا سوچ تو سہی کہ اب کوئی ایک شخص بھی ہے جو تیرا دوست بننا پسند کرتا ہے۔"

اے ابن رشد جبکہ تیری کوششیں اس صدی میں اس قدر بلند پروازی کرنے لگیں تو تو رشد و ہدایت کی راہ پر قائم نہیں رہا۔ تونے مذہب سے دغا کی۔ تیرے دادا کا طریق عمل یہ نہ تھا۔ تقدیر نے ان تمام مکذبین مذہب کو جو فلسفہ کو مذہب سے ملاتے رہتے ہیں اور الحاد کی تعلیم دیتے ہیں نیچے گرا دیا۔ وہ منطق میں مشغول ہوئے اور یہ بات سچ ثابت ہو گئی کہ منطق ہی تمام مصیبتوں کی جڑ ہے۔"

ابن رشد کے اس ذلت و خواری کا زمانہ طویل نہ تھا۔ ایک جدید انقلابی صورت ظہور پذیر ہوئی اور پھر فلاسفہ شاہی عنایات میں داخل ہو گئے۔ مراکش سے واپسی پر منصور نے اپنے تمام احکام جو فلسفہ کے خلاف جاری کئے تھے منسوخ کر دیئے اور پھر اس طرف بہت جوش کے ساتھ توجہ فرمائی۔ علماء اور دیگر معزز لوگوں کی رائے سے ابن رشد کو اور جو دوسرے لوگ اس کے ساتھ مبتلائے مصائب تھے سب کو واپس بلا لیا۔ اور انھیں میں سے ایک شخص کو جس کا نام ابو جعفر الذہبی تھا تمام اطباء و فلاسفہ دربار کے تصنیفات کی نگرانی کرنے کے لئے مقرر کیا۔

لاؤن افریقی نے ابن رشد کی تذلیل کا واقعہ بیان کرتے وقت بہت سی چھوٹی مہمل باتیں اور بیان کیں ہیں کہ اس کے دشمن اسے ملحد قرار دینے کے لئے کیا کیا چالیں چلے۔ اور ارتداد و اخراج میں اسے کیا کیا ذلتیں نصیب ہوئیں۔ یہ تفصیلی واقعات اعتبار کے لحاظ سے اتنے گرے ہوئے ہیں کہ یہاں ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں پائی جاتی۔ لیکن میں یہ باور نہیں کر سکتا کہ لاؤن نے خود ان قصوں کو گھڑا ہوگا۔ اس نے ضرور کسی نہ کسی عربی مصنف کی کتاب

میں دیکھا ہوگا اور اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جن باتوں کا وہ ذکر کرتا ہے وہ نہیں تو انھیں کے مانند دوسری باتیں انصاری میں ہماری نگاہ سے بھی گذری ہیں۔ انصاری کا بیان ہے کہ ابن رشد کہا کرتا تھا کہ سب سے زیادہ تکلیف مجھے اس وقت ہوئی جبکہ زمانہ اخراج میں ایک دن اپنے لڑکے عبداللہ کے ساتھ قرطبہ کی جامع مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے اندر جانا چاہتا تھا کہ بعض اراذل نے ہاتھ پکڑ کر باہر کر دیا۔ اس کے شاگرد تمام بے دین سمجھے جانے لگے۔ لوگوں نے ان کے فتوے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا مگر بعض ایسے شاگرد بھی تھے جنھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ان کے عقائد نیک مسلمانوں کے عقائد سے ایسے مختلف نہیں جیسے کہ سمجھے جا رہے ہیں۔(۳۱) تاج الدین ابن حموی جو اس زمانہ میں مغرب کی سیر کے لئے آیا تھا اس نے ابن رشد سے ملاقات کی کوشش کی مگر کامیاب نہ ہو سکا یعنی ابن رشد کو اس زمانہ میں اس قدر سخت تنہائی میں زندگی بسر کرنی پڑی تھی کہ دربار شاہی میں دوبارہ رسوخ حاصل ہونے کے بعد وہ بہت دنوں زندہ نہیں رہا۔ اور مراکش میں ایک طویل عمر کے بعد جمعرات کے دن ۹ صفر ۵۹۵ھ (مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء) کو اس جہان فانی سے رخصت ہوا۔ انصاری نے بھی یہی تاریخ وفات لکھی ہے ابن ابی اصیبعہ بھی ابن رشد کی وفات کو ۵۹۵ھ کے آغاز میں واقع ہونا بیان کرتا ہے مگر ایک مقام پر وہ خود یہ لکھ کر اپنی آپ تردید کرتا ہے کہ محمد الناصر نے جو یعقوب المنصور کے بعد ۲۲ ربیع الاول ۵۹۵ھ (مطابق ۲ جنوری ۱۱۹۹ء) کو تخت نشین ہوا۔ ابن رشد کو اپنے دربار میں بلایا اور مراحم شاہانہ سے سرفراز فرمایا تھا۔ یہ تردید اور زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب وہ کہتا ہے کہ ابن رشد کو دوبارہ دربار میں رسوخ اسی سال یعنی ۵۹۵ھ میں منصور ہی کے زمانہ میں حاصل ہوا تھا۔ ابن العربی(۳۲) جو اس کے جنازے کے ساتھ تھے وہ اور یافعی۔ محمد بن علی شاطبی اور عام مورخین اہل اسلام بھی ۵۹۵ھ ہی بتاتے ہیں۔ عبدالواحد اور ذہبی بھی اس تاریخ سے زیادہ انحراف نہیں رکھتے۔ ان کے بیان کے مطابق ابن رشد کی وفات آخر ۵۹۴ھ میں (مطابق اگست یا ستمبر ۱۱۹۸ء) میں واقع ہوئی تھی۔ صرف لاؤن افریقی ایک شخص ہے جو کہتا ہے کہ ۱۲۰۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ انصاری کہتا ہے کہ ابن رشد شہر مراکش کے قبرستان میں بیرون دروازہ تاغزوت(۳۳) دفن کیا گیا۔ لیکن تین ماہ کے بعد اس کی لاش کو قرطبہ لے گئے جہاں ابن عباس کے قبرستان میں خاندانی گنبد میں اسے بھی دفن کر دیا۔ ابن العربی کا بیان ہے کہ انھوں نے مراکش میں بچشم خود دیکھا تھا کہ ابن رشد کی لاش قرطبہ لے جانے کے لئے سواری پر رکھی جا رہی ہے مگر لاؤن افریقی کہتا ہے کہ اس نے ابن رشد کی قبر اور کتبہ مراکش میں باب حمالان کے قریب دیکھا ہے۔ ابن رشد نے چند لڑکے چھوڑے جن میں سے بعض علوم

مذہب و فقہ حاصل کر کے قصبات و اضلاع کے قاضی مقرر ہوئے۔ ان میں سے ایک ابو محمد عبداللہ کسی قدر مشہور طبیب گزرا ہے۔ ابن ابی اصیبعہ نے باپ کے حالات کے ساتھ آخر میں اس کے بھی بعض حالات درج کر دیئے ہیں۔ وہ امیر الناصر کا طبیب تھا اور طریقہ دفع امراض (تھیر اپیوٹکس) پر اس نے ایک کتاب بھی لکھی ہے۔ ان تمام حالات سے واقف ہونے کے بعد گا ئیلس رومی کے سفر کے اس قصہ کو باور کرنے کے لئے ہم آمادہ نہیں کہ ابن رشد کے لڑکے(۳۴) جرمنی کے بادشاہ ہوہنس ٹافنس کے دربار میں پہنچے تھے۔

ابن بیطار اور عبدالملک ابن زہر کا بھی اسی سال انتقال ہوا۔ ابو مروان ابن زھر اور ابن طفیل پہلے ہی وفات پا چکے تھے۔ یعنی بارھویں صدی کے آخری چند سالوں میں اندلس اور مغرب کے تمام علمائے فلسفہ کا جمگھٹا تقریباً ایک ہی زمانہ میں فنا ہو گیا۔ عبدالواحد جو خلفائے موحدین کا مورخ ہے اس نے ۵۹۵ھ (مطابق ۱۱۹۸ء و ۱۱۹۹ء) میں مغرب کا سفر کیا تھا اور حفید ابوبکر ابن زھر سے ملا تھا جس کی عمر اس زمانہ میں بہت زیادہ تھی۔ عبدالواحد کو اس نے اپنے چند اشعار بھی سنائے ۶۰۳ھ و ۷-۱۲۰۶ء میں بمقام مراکش ابن طفیل کے لڑکے سے بھی اس کی ملاقات ہوئی جس نے اپنے باپ کے چند اشعار اسے سنائے تھے۔ اب لوگوں کے دلوں میں اس شاندار زمانہ کی صرف یاد ہی یاد باقی رہ گئی تھی اور وہ بھی روز بروز کمزور اور ضعیف ہوتی جاتی تھی۔

(۳) ابن رشد کی ذلت کے اسباب

ابن رشد کی طرف سے اس کے ہمعصروں کا خیال بطور خاص متوجہ کرنے والی دو چیزیں تھیں۔ ایک اس کے اخراج و تذلیل کا واقعہ۔ دوسرے اتہامات بے دینی۔ تمام مورخ اور مسلمان سوانح نگار اس معاملہ میں ہمزبان ہیں اور جس تفصیل کے ساتھ اس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ اس کا بہترین ثبوت ہے کہ لوگوں میں اس واقعہ نے کس قدر ہیجان پیدا کر دیا تھا۔ لیکن یہ واقعات اس قسم کے مظالم کی تنہا مثال نہ تھے بارھویں صدی عیسوی کے اختتام کے قریب تمام عالم اسلامی میں فلسفہ کے خلاف ایک جنگ شروع ہو گئی تھی۔ جس طرح کہ ٹرنٹ(۳۵) کے کونسل کے بعد لاطینی مذہب کے لوگوں میں ایک مذہبی جوش پھر امنڈ آیا تھا وہی حالت اس وقت یہاں کی تھی۔ اور دلائل سے یا جبرو سختی سے غرض کہ جس طرح ممکن ہوتا کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی۔ دیگر مذاہب کی طرح اسلام نے بھی(۳۶) ہمیشہ خود کو قوی کرنے کے

لئے یہ کوشش کی ہے کہ اپنے پیروؤں کو عقائد اسلامیہ پر بلا چون و چرا ایمان لانے کے لئے مجبور کرے۔ محمدؐ(۳۷) (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھی آپ کی آسمانی رسالت پر ایمان نہیں رکھتے تھے اور ابتدائی چھ ہجری صدیوں میں اسلام میں کفر و الحاد انتہائی حد تک پہنچ گیا تھا۔ زمانہ حال میں بخلاف اس کے یہ کہا جا رہا ہے کہ عقائد مذکور میں نہ تو شبہ کرنا چاہئے اور نہ ان کے ماننے میں کوئی حجت پیش کرنی چاہئے۔ اسلام یہ نہیں پسند کرتا کہ ہمیشہ عرب قوم ہی پر اس کا دارومدار رہے۔ اس کے علاوہ چونکہ اس کی فطرت میں شک و وسواس' داخل تھا اور اتفاق سے ایسی قوموں کے قبضہ میں آیا جو تعصب کی طرف فطرتاً" مائل تھیں۔ جیسے ہسپانوی۔ بربر۔ ایرانی اور ترک۔ اس لئے ان نئے پیروؤں کے ہاتھ میں پڑ کر ہمارے مذہب کی طرح سخت اور مخصوص عقائد اس میں بھی پیدا ہونے لگے۔ اس کا نتیجہ اسلام کے حق میں بھی وہی ہوا جو اندلس میں مذہب کیتھولک کے حق میں ظاہر ہوا تھا اور اگر سولھویں صدی عیسوی کے آخر اور ابتدائی سترھویں صدی میں جو مذہبی احیاء کی صورت پیدا ہوئی وہ تمام معقولی ترقی کو دبا دیتی تو یہی نتیجہ کل یورپ کے حق میں بھی ظاہر ہوتا۔ اشعریوں کے عقائد میں معقول' اور منقول' مذہب و عقل دونوں میں ملاپ پیدا کرنے کی کوشش کی جا رہی تھی جیسی کہ آج کل ہمارے مذہب میں جاری ہے۔ یہ عقائد سلطان صلاح الدین کے زمانہ میں مصر میں اور موحدین کے زمانہ میں اندلس میں غالب نظر آتے ہیں۔ اور ہمارے زمانہ تک اسلامی فرقوں کے سچے مذہبی اصول تسلیم کئے جاتے ہیں۔ ہر طرف یہ نظر آتا ہے کہ لوگ ارسطو اور دیگر فلاسفہ کے علوم کے خلاف ایک شور مچا رہے ہیں۔ ۱۱۵۰ء میں خلیفہ المستنجد کے حکم سے ایک قاضی کے کتب خانہ میں جس قدر فلسفہ کی کتابیں تھیں خاص کر ابن سینا اور اخوان الصفا کے تصنیفات سب بغداد میں نذر آتش کی جاتی ہیں۔ ۱۱۹۲ء میں طبیب عبدالسلام کفر و الحاد سے مطعون کیا گیا اور لوگوں نے ایک ہجوم کر کے اس کی کتابیں ضائع کرنے کا قصد کیا۔ جو مولوی کہ اس رسم کے ادا کرنے کے لئے مقرر ہوا تھا وہ ایک کرسی پر چڑھا اور فلسفہ کے خلاف ایک تقریر کی۔ پھر ایک جلد کے بعد دوسری جلد ہاتھ میں لے کر چند کلمات میں ان کی شرمناک تعلیم کا ذکر کیا اور وہ کتابیں لوگوں کے حوالہ کیں جنھوں نے آگ انہیں میں جھونک دیا۔ ربی یہودا جو میمونی کا عزیز شاگرد تھا اس بے باکانہ منظر کا شاہد عینی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے مولوی کے ہاتھ میں ابن ہیثم(۳۸) کی ایک ہیئت کی کتاب دیکھی ان دائروں کو دکھا کر جس کے ذریعہ سے ابن ہیثم نے افلاک کے کروں کو نمایاں کیا تھا۔ مولوی نے کہا یہ دیکھو لو کس قدر رنج کی بات ہے' کس قدر آفت ہے اور کتنی بڑی مصیبت ہے۔ یہ کہہ کر اس نے کتاب کو پھاڑ ڈالا اور آگ میں جلا دیا۔

ابن رشد کے زمانہ کے اور فلسفی بھی اسی قسم کے مظالم کے شکار بنے تھے۔ خلفائے موحدین کو پیروان امام غزالی سے ایک خاص نسبت تھی۔ اس خاندان کا بانی افریقہ میں اس دشمن فلسفہ کا خاص(۳۹) شاگرد تھا۔ ابن باجہ جو ابن رشد کا استاد تھا اسے بھی شبہات بیدینی پر محبس میں جانا پڑا اور اس طرح گویا کفارہ ادا کرنا پڑا۔ اور اگر لاؤن افریقی کے قول کا اعتبار کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کا باپ جو اس زمانہ میں قاضی القضاۃ تھا اسی کا اثر تھا جو ابن باجہ کو رہائی نصیب ہوئی۔ ابن طفیل کے متعلق یہ مشہور کیا گیا کہ الحاد فلسفیانہ کا بانی مبانی یہی تھا اور ابن رشد اور موسیٰ میمونی کا بیدینی میں استاد بھی یہی تھا۔ اشبیلیہ کا فلسفی عبدالملک ابن واہب جو ابن باجہ کا ہمعصر تھا مجبور ہوا کہ اپنے درس و تدریس کو صرف مبادی علوم تک محدود رکھے۔ بعد میں اس نے فلسفیانہ درس و تدریس کا سلسلہ ہی اٹھا دیا اور اس مضمون پر کلام کرنے کی ممانعت کر دی کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اس میں جان جانے کا اندیشہ ہے اور اپنے آپ کو فلسفہ مذہب کی سطح پر اس قدر اتار لایا تھا کہ تم کو اس کی اور نیز دیگر حکماء کی تصنیفات میں ان اسرار کا پتہ بھی نہ ملے گا جن کی تصریح صرف اس کی وفات کے بعد کی گئی۔ ابن حبیب اشبیلی کو صرف اس علت میں سزائے موت دی گئی کہ وہ فلسفہ پڑھا کرتا تھا۔ جو مورخ (یعنی مقری) یہ واقعہ بیان کرتا ہے وہ فلسفہ کی نسبت کہتا ہے کہ "یہ ایسا علم ہے کہ جس سے اندلس میں لوگ نفرت کرتے ہیں۔ صرف راز و خلوت کے جلسوں میں اس کی تعلیم دی جاتی ہے اور جن کتابوں میں یہ علوم درج ہیں لوگ انھیں چھپا چھپا(۴۰) کر رکھتے ہیں۔ مطرف اشبیلی آج کل ان علوم کی تحصیل میں مشغول ہے اور اس کے ہم وطن اسے کافر سمجھنے لگے ہیں جو کتابیں وہ تحریر کرتا ہے وہ کسی کو دکھاتا بھی نہیں۔"

ابوبکر ابن زہر کی جو سوانح عمری ابن ابی اصیبعہ نے لکھی ہے وہ بھی اس قسم کے واقعات سے مملو ہے۔ وہ کہتا ہے "لوگ جانتے ہیں کہ منصور کے اس خیال کی وجہ کیا ہے کہ اس کی قلمرو میں جس قدر کتابیں منطق و فلسفہ کی ہیں وہ سب برباد کر دی جائیں۔ اور یہ حکم کیسے دیا گیا کہ جو کتاب اس قسم کی ملے وہ علانیہ جلا دی جائے اور جو کوئی علوم عقلیہ (معقولات) میں انہماک ظاہر کرے اسے خوب سزا دی جائے نیز جو کوئی ان کتابوں کو پڑھے یا اپنے کتب خانہ میں رکھے اسے بھی سخت سزا دی جائے تاکہ ان علوم کا سد باب ہو جائے۔ جب پہلے پہل منصور کو یہ خیال پیدا ہوا تو اس نے ابوبکر بن زہر الحفید کو تعمیل حکم پر مامور کیا۔ امیر خوب جانتا تھا کہ ابن زہر خود منطق و فلسفہ سے شغف رکھتا ہے لیکن بظاہر لاعلم بنا رہا(۴۱)۔ غرض کہ ابوبکر نے اس کار مفوضہ کو اچھی طرح انجام دیا۔ جو حکمت و فلسفہ کے شائقین کے لئے بڑے صدمہ

کی بات تھی۔ اشبیلیہ کے تمام کتب فروشوں کی دوکانیں اس نے چھان ڈالیں اور کوشش کی کہ ایک کتاب بھی باقی نہ رہے۔ جس اطاعت گزاری سے ابن زھر نے اس کام کو انجام دیا خود اس کے لئے بحیثیت شائق فلسفہ ہونے کے کس قدر تکلیف دہ ہوا ہوگا۔ بایں ہمہ وہ بھی خلیفہ کے سامنے الزام سے بچ نہ سکا۔ اس لئے کہ کتب ممنوعہ کے مطالعہ کرنے والوں میں اس کا بھی شمار تھا۔ ان مظالم کا وہی نتیجہ ہوا جو ہمیشہ ہوا کرتا ہے یعنی ظاہرداری اور ضمیر انسانی کا تنزل۔ ابن ابی اصبیعہ لکھتا ہے کہ ذیل کی حکایت میں نے ابوالعباس احمد بن احمد اشبیلی سے سنی ہے۔ ابن زھر کے دو شاگرد تھے جنھیں وہ طب پڑھایا کرتا تھا۔ ایک روز وقت مقررہ پر جبکہ وہ طب کا درس لینے آئے تو ان میں سے ایک کے ہاتھ میں ایک مختصر رسالہ دیکھا جو منطق پر تھا۔ ابن زھر نے کتاب کو چھین کر کمرہ کے ایک کونے میں پھینک دیا اور شاگرد کو مارنے کے لئے اٹھا۔ طالب علم یہ دیکھ کر بھاگ گئے اور دو چار دن سامنے نہ آئے آخرکار ایک روز جرات کر کے حاضر ہوئے اور عذر کیا کہ ہمیں یہ نہیں معلوم تھا کہ کونسی کتاب ہے۔ نادانستگی میں ہم اسے لے آئے تھے۔ ابن زھر(۴۲) نے عذر قبول کیا اور فن طب کا درس جاری رکھا لیکن صرف اس قدر تفاوت کے ساتھ کہ طب پر کچھ دیر درس دینے کے بعد قرآن پاک کی چند سورتیں پڑھاتا اور حکم دیتا کہ ان سورتوں پر کتب تفسیر کا مطالعہ کریں اور نیز پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سیرت اور احادیث و دیگر کتب مذہبی کی مزاولت رکھیں اور ارکان مذہب نہایت پابندی سے ادا کرتے رہیں۔ نوجوان طالب علم اپنے استاد کے احکام کی تعمیل کرتے رہے۔ حتیٰ کہ جب ابن زھر نے دیکھا کہ ان کے قلوب میں استعداد پیدا ہو گئی ہے تو خود جا کر منطق کی وہی کتاب اٹھا لایا جو ان کے ہاتھ میں اس نے دیکھی تھی اور کہا "اب تم میں اس کتاب کے پڑھنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے یہ لو اس کے پڑھنے میں اب کوئی امر مانع نہیں ہے۔" یہ کہہ کر منطق کے مسائل سمجھانے لگا۔ مورخ مذکور کہتا ہے کہ میں نے یہ واقعہ اس لئے بیان کیا کہ سب کو معلوم ہو جائے کہ ابن زھر کس قدر راست باز اور پرہیزگار آدمی تھا۔

سب سے اہم اور نیز پہلی نظر میں سب سے زیادہ عجیب جو بات نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے مظالم عوام الناس کو بہت پسندیدہ معلوم ہوتے تھے اور وہ امراء و حاکمان وقت بھی جو خود بہت ذی علم اور فاضل ہوتے تھے مجبوراً انھیں روا رکھتے تھے۔ فلسفہ سے عوام الناس کی یہ مخالفت اندلس کے مسلمانوں کی سب سے زیادہ مخصوص صفت بیان کی جاتی ہے اور اس میں اقوام مفتوحہ کے اثرات کو محسوس کرنا کچھ دشوار نہیں معلوم(۴۳) ہوتا۔ مقری کا بیان ہے ہے کہ "اندلسی تمام علوم سوائے فلسفہ طبیعی اور ہیئت کے نہایت تن دہی اور کامیابی سے حاصل

کرتے تھے۔ ان علوم کی تحصیل گو اعلیٰ طبقہ کے لوگ مستعدی سے کیا کرتے تھے لیکن عوام الناس کے اندیشہ سے عام طور پر چرچا نہیں تھا۔ پس اگر کوئی شخص بدقسمتی سے کسی کی نسبت کہہ دیتا کہ فلاں شخص فلسفہ یا ہیئت کا سبق لیا کرتا ہے تو لوگ اسے فوراً زندیق کہہ دیا کرتے اور عمر بھر زندیق ہی کہتے رہتے تھے۔ اور پھر اگر اس کی حالت مشتبہ پائی جاتی تو عوام الناس علانیہ خود سلطان وقت کے علم میں اس کے مکان کو آگ لگا دیا کرتے اور جلا ڈالتے۔ ممکن ہے سلطان وقت بھی لوگوں ہی کی دلدہی کے لئے اس قسم کا حکم دے دیتا ہو کہ اس غریب قوم یعنی اہل فلسفہ کو قتل کر دیا جائے یا یہ حکم دے دیتا ہو کہ فلسفہ کی تمام کتابیں جہاں ملیں جلا دی جائیں۔ یہی ایک ذریعہ (۴۴) تھا جو حاجب المنصور نے ادنیٰ درجہ کے لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کے لئے سلطنت کو غصب کرنے کے پہلے ہی سال استعمال کیا تھا گو کہ وہ خود ان لوگوں میں سے تھا جو خفیہ طور پر ان علوم سے تعلق رکھتے تھے۔ ابن سبعین معقولی کی زندگی جن مصائب سے پر نظر آتی ہے (جو تیرھویں صدی کے حصہ اول کے واقعات ہیں) اور جس حیرت انگیز ریا کاری کے برتنے پر ہم اسے اکثر مجبور دیکھتے ہیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مورخین کے یہ خیالات کسی طرح مبالغہ آمیز نہیں تھے۔

(۴) مسلمانوں کا برتاؤ ابن رشد کے ساتھ

یہ ایک غور کرنے کی بات ہے کہ آخر کیوں ابن رشد جیسا شخص جس کے شاگردوں کے فہرست میں چار سو برس تک یہودی اور عیسائی ہر دو مذاہب کے پیرو اس قدر کثرت سے شامل رہے اور جس کا نام ذہن انسانی کی عظیم معرکہ آرائی میں اس قدر بار بار سامنے آتا ہے ایسے شخص نے خود کوئی اپنا فلسفہ یادگار نہیں چھوڑا۔ کیا وجہ ہے کہ وہ شخص جسے لاطینی اقوام اہل عرب میں سب سے زیادہ عظیم الشان سمجھتی تھیں اپنے ہم مذہبوں کی نظروں میں بالکل نہیں سمایا۔ جن اشیاء کو ازمنہ وسطیٰ میں یورپ نے عموماً "مسلمانوں سے عاریتاً" لیا تھا ان پر قیاس کر کے کوئی یہ اندازہ نہیں کر سکتا کہ اہل عرب اپنے علوم و فنون میں سے کن چیزوں کو زیادہ اہم خیال کرتے تھے اور کن کو کم۔ عرب کے علماء میں سے اہل فلسفہ ہی ایسے لوگ ہیں جن سے یورپ کی لاطینی اقوام بہ حیثیت مصنفین کے واقف تھیں مگر ان کا ذکر عربی تصنیفات میں خال خال نظر آتا ہے۔ ابن باجہ' ابوبکر اور ابن رشد کی کوئی شہرت مسلمانوں میں نہیں ہوئی۔ اس تمام ذہنی اور دماغی ہنگامہ آرائی میں صرف ایک ہی نام ایسا نظر آتا ہے جسے واقعی قبولیت عام

حاصل ہوئی۔ یعنی ابو علی سینا(۴۵) حاجی خلیفہ کی کتاب الفہرست میں صحیح معنی میں فلسفہ کی بہت کم تصنیفات کا ذکر ہے۔ خود ابن رشد کا نام حاجی خلیفہ نے محض ضمناً" غزالی کی تصنیف کے سلسلہ میں جس کی اس نے تردید کی تھی اور ابن سینا کے ارجوزہ کے ذکر میں جس کی اس نے شرح کی تھی' بیان کیا ہے۔ نہ ابن خلکان نے اور نہ سعدی نے ایک لفظ بھی اس کی بابت اپنی کتاب مشاہیر اسلام میں درج کیا۔ جمال الدین القفطی جو اس سے ایک پشت بعد گزرا۔ (۱۱۷۲ء لغاتیہ ۱۲۴۸ء) اپنی کتاب تاریخ فلسفہ میں اس کا نام بھی درج نہیں کرتا۔ یافعی(۴۶) اور دیگر مورخ اس کی تاریخ وفات ۵۹۵ھ درج کر کے صرف اس قدر اور لکھتے ہیں کہ اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے نام سے بھی شاید وہ آگاہ نہ تھے۔ اس کے اہل ملک اور اہل زمانہ بمشکل اس کی کتابوں کے وجود سے آگاہ تھے۔ ابن الابار کہتا ہے کہ ابن رشد کی تمام تصنیفات یا تو علوم فقہ میں ہیں یا طب یا صرف و نحو میں۔ کتب ممنوعہ کی فہرست جو ہمارے ایک قلمی نسخہ (نمبر۵۲۵) کے ساتھ شامل ہے اس میں اس کی ایک فقہ کی کتاب کا حوالہ دیا ہے اور چند فقرات اس میں سے درج کئے ہیں جو خطرناک سمجھے جاتے تھے۔ محمد بن علیؒ شاطبی کہتا ہے کہ اس نے صرف ایک ہی کتاب لکھی ہے اور وہ بھی فقہ پر۔

لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ابن رشد کا اہل زمانہ میں کوئی بڑا نام نہ تھا۔ ابن الابار نے اس کی مدح میں بہت کچھ لکھا ہے اور بعض کہانیوں کے سلسلہ میں جو اس کے تبحر کی وجہ سے لوگوں میں مشہور ہو گئی تھیں۔ یہ کہتا ہے کہ اصلیت ان افسانوں سے بہت زیادہ بڑھی ہوئی تھی۔ ابن سعید اسے اپنے زمانہ کے فلاسفہ کا امام(۴۷) بیان کرتا ہے۔ ابن ابی اصیبعہ تذکرہ ابن باجہ میں اس استاد اعظم کے ساتھ صف اول میں صرف اسی کا نام درج کرتا ہے۔ قاضی ابن مروان الباجی بقول اپنے سوانح نگاروں کے اس کی طرف ان قابلیتوں کو منسوب کرتا ہے جو شاذ و نادر کسی کو نصیب ہوا کرتی ہیں۔ انصاری نے بہت سے ایسے لوگوں کے نام لکھے ہیں جن کے خیال میں ابن رشد کا شمار ان لوگوں میں تھا جن کے نام ممالک اسلامی میں ہر چہار طرف مشہور ہو گئے تھے۔ مورخ یافعی فخریہ بیان کرتا ہے کہ ابن رشد مدام مطالعہ میں مصروف رہا کرتا تھا اور علوم فقہ مذہب۔ طب۔ فلسفہ۔ منطق۔ مابعد الطبیعات اور ریاضی ہر اک میں اسے دستگاہ کامل تھی۔ افریقہ اور اندلس والوں کی باہمی فضیلت کی ایک بحث میں مقری نے ابن رشد کا نام بڑے لوگوں میں لکھا ہے جنھیں اندلس کا حمایتی اس ملک کی برتری ثابت کرنے کے لئے پیش کرتا ہے۔ اس کی شہرت مشرق تک پہنچ گئی تھی۔ حتیٰ کہ موسیٰ میمونی اس کی کتابیں

۱۱۹۰ء میں مصر میں پڑھا کرتا تھا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ابن حمویہ (۴۸) جب مغرب میں آیا تو اس کی غرض صرف یہ تھی کہ ابن رشد کے حالات معلوم کرے لیکن جب زمانہ برسرزوال ہوا کرتا ہے تو شہرت اور اثر دونوں بالکل مختلف چیزیں ہو جایا کرتی ہیں۔ ابن رشد کے جن تلامذہ کے نام ہمیں معلوم ہیں یعنی ابو محمد بن حوط اللہ۔ ابوالحسن سہل بن مالک ابوالربیع بن سالم۔ ابوبکر بن جھور۔ ابوالقاسم بن عتائب اور بندو دیا ابن بندو دان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں گذرا جسے کچھ شہرت حاصل ہوئی ہو۔ ابن رشد کے نظریات کی کسی نے شرح نہیں کی اور اس کی وفات کے بعد اس کے تصنیفات کو کم لوگوں نے پڑھا۔ لوگ یہ نہیں دیکھتے کہ ضعیف الاعتقاد ابن سبعین جو مسئلہ ہمہ اوست کا ماننے والا کہا جاتا ہے (جس کی ولادت ۱۲۱۷ء میں ہوئی۔) اس نے براہ راست ابن رشد سے کوئی چیز اخذ نہیں کی۔ گو وہ بالکل انھیں مسائل سے بحث کرتا ہے مگر کبھی بھی اس کا قول نقل نہیں کرتا۔

ابن رشد کے طریقہ درس کے متعلق ہمیں بہت کم تفصیلی حالات معلوم ہیں۔ اس کے اکثر تصنیفات کی ظاہری شکل و صورت بتاتی ہے کہ اس نے تشریح و تلخیص کے لئے زبانی تقریر کا انداز اختیار کیا ہوگا۔ علاوہ اس کے ابن الابار صاف طور سے کہتا ہے کہ رواج اسلامی کے مطابق ابن رشد لیکچر یا رواں تقریر کی صورت میں حل مطالب کیا کرتا تھا۔ یہ تقریریں یقیناً اسی کے انتخاب و پسند سے کسی مسجد میں کی جاتی ہوں گی۔ اس کا دادا آخر وقت تک ایک بہت مستند استاد سمجھا جاتا تھا۔ لاؤن افریقی کہتا ہے کہ مشہور و معروف فخرالدین ابن الخطیب رازی نے ابن رشد کا نام قاہرہ میں سن کر اسکندریہ سے ایک جہاز کرایہ کیا تھا کہ اندلس جا کر اس سے ملاقات کرے۔ لیکن پھر اس کی تکفیر و اخراج کا حال سن کر ارادہ ترک کر دیا۔ اپنے فلسفیانہ خیالات کی وجہ سے خود اس پر بغداد میں یہی مصائب ٹوٹے تھے لیکن لاؤن کی کتاب میں ابن الخطیب کے جو حالات زندگی درج ہیں وہ اس قدر متضاد ہیں کہ اس بیان کی بھی وقعت باقی نہیں رہتی۔ اس بیان سے چند سطریں نیچے۔ لاؤن کہتا ہے کہ اس کا انتقال ابن رشد سے (۷۴) چوہتر سال بعد ہوا۔ بہرحال یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ فخرالدین بھی اسی محققانہ فلسفہ کا پیرو تھا۔ جس کی بعد میں لاطینی اقوام میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے شہرت ہوئی۔ اس نے ارسطو اور ابن سینا پر شرحیں لکھی ہیں۔ اس کے انتقال کے بعد لوگوں نے اس کے مکان میں ایسے اشعار پائے جن میں قدم عالم اور حدوث روح انسانی کے مضامین درج تھے۔ عوام الناس کو جب یہ معلوم ہوا تو قبر کھود کر اس کی خاک اڑا دی۔

لیکن ہمیں ابن رشد کے فلسفہ کو مسلمانوں میں تلاش نہ کرنا چاہئے اس واسطے کہ ایک

طرف تو ابن رشد ان کی نگاہ میں کوئی نئی بات پیدا کرنے کی استعداد ہی نہیں رکھتا تھا جیسا کہ مدرسین(۴۹) سمجھتے ہیں (جنھوں نے اس کے عقائد مذہبی سے قطع نظر کر کے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے) دوسری طرف اس کی وفات کے بعد مسلمانوں میں تحصیل علوم فلسفہ و حکمت کا چرچا ہی باقی نہیں رہا۔ لوگ اس قسم کے مطالعہ کو برا سمجھنے لگے۔ ابن رشد کا حقیقی ورثہ اور فلسفہ عرب کا سلسلہ مابعد ہمیں ان یہودیوں کے ہاتھ میں نظر آتا ہے جو موسیٰ میمونی کے متبع کہلاتے ہیں۔ اہل اسلام میمونی کے عقائد و اصول پر بہت سختی کے ساتھ نکتہ چینی کرتے ہیں۔ مقریزی جو ایک مذہبی شخص تھا لکھتا ہے کہ موسیٰ میمونی نے اپنے ہم مذہبوں کو پکا دہریہ اور معطل بنا دیا اور اس سے زیادہ کوئی مذہب انبیاء اور رسولوں کے مذہب الٰہی سے بعید تر نہیں ہوگا۔ معطل "عطل"(۵۰) سے اسم فاعل ہے جس کے معنی ہیں ایک عورت کو عریاں کرنے کے لئے اس کے گلے سے ہار نکال لینا۔ اس اعتبار سے "معطل" سے اصطلاح میں وہ شخص مراد ہے جو کہ خدا کو اس کے صفات سے عاری سمجھے یعنی جو کہ خدا(۵۱) کو اس کے صفات سے عریاں سمجھے اور یہ کہتا ہو کہ وہ نظم عالم کے طرف سے بے پروا اور ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ یہ وہ باریک فرق ہے جہاں فلسفہ ارسطو اور مسئلہ ہمہ اوست کے ڈانڈے باہم ملتے نظر آتے ہیں اور واقعی وہ مسئلہ جو بعد میں ابن رشد کے نام کے ساتھ منسوب کیا گیا ایسا ہی ہے۔

(۵) افسانے جن سے ابن رشد کی سوانح لبریز نظر آتی ہے

جس قدر کسی کا نام مشہور ہوتا ہے اسی قدر اس کی تاریخی شخصیت کے متعلق طرح طرح کے قصے اور افسانے لوگوں میں پھیل جایا کرتے ہیں۔ جس شخص کا نام صحیح طور پر یا غلطی سے کسی خاص مذہب یا طریقہ کے ساتھ منسوب ہو جایا کرتا ہے۔ وہ آپ باقی نہیں رہتا اور اس کی سوانح زندگی سے بجائے اس کی شخصیت کے اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ مختلف زمانوں میں لوگوں نے اس کے فلسفہ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ ابن رشد کو بھی اپنی شہرت کا ایسا ہی خمیازہ بھگتنا پڑا۔ کم سوانح عمریاں ایسی ہوں گے جن کا حجم قصوں اور افسانوں سے اس قدر ضخیم ہو گیا ہو۔ اس قسم کے افسانوں کی تین قسمیں مقرر کی جا سکتی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے واضع عرب سوانح نگار ہیں۔ دوسری وہ ہے جس کے ایجاد کا سہرا عیسائی مورخین کے سر بندھتا ہے جنھوں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ وسطی زمانہ میں ابن رشد کے ساتھ الحاد و دہریت کی جو نسبت کی گئی تھی اس کا تعلق باقی رکھا جائے۔ ایسے بھی بعض افسانے ہیں جو بظاہر اس شہرت

کی وجہ سے ابن رشد سے منسوب ہو گئے جو احیاء علوم (رینائے سانس) کے زمانہ میں شمالی اٹلی میں ابن رشد کو حاصل ہوئے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جو لوگ مختلف مذاہب فلسفہ یا طریقوں کے بانی ہوا کرتے ہیں ان کے ساتھ انسان کی جدت پسند طبیعت ایسی ہی شگوفہ کاریاں کیا کرتی ہے۔ ابن ابی اصیبعہ۔ انصاری۔ اور لاؤن افریقی نے جن مصائب اور آلام کا ذکر کیا ہے ان سے اکثر مقصود یہ ہے کہ ابن رشد کے صفات ذاتی کو ان کے ذکر سے اور جلا دی جائے۔ اور ایسے واقعات نمایاں کر کے دکھائے جائیں جن سے اس کا صبر' اس کا آسانی سے خطاؤں سے در گذر کرنا اور اس کی فیاضی جو علوم سے ہر دلچسپی رکھنے والے کے ساتھ تھی ظاہر ہوتی ہو۔(۵۲) ان بے ضرر کہانیوں میں جو وسطی زمانہ کے عیسائی افسانوں کے بالکل مانند نظر آتے ہیں یہ کوئی خاص بات نہیں ہے۔ انھیں پڑھ کر بمشکل گمان ہو سکتا ہے کہ جس ذی عزت قاضی کی تصویر ان افسانوں میں کھینچی گئی ہے اور جسے انسان کامل کا نمونہ بیان کیا جا رہا ہے اس کی نسبت یہ بھی کہا جا سکے گا کہ وہ دجال کا مقدمتہ الجیش اور طریقہ کفر و الحاد کا پیشرو تھا۔ جس نے تینوں مذہبوں کو جن سے دنیا واقف تھی' ایک ہی نگاہ حقارت سے دیکھا۔ ایک طرف اس نے عشاء ربانی کی مذمت کی۔ دوسری طرف یہ صدا بلند کی کہ "کاش میری روح کو حکماء کی موت نصیب ہو۔" ان کہانیوں پر ہم اس وقت رائے زنی کریں گے جبکہ ابن رشد کے ان کارناموں پر بحث پیش ہوگی جس کی وجہ سے وہ تیسری صدی عیسوی میں اہل مذہب کی طرف سے کافر سمجھا گیا۔

جس قدر کہانیاں کہ ابن رشد کے فلسفیانہ اور طبیبانہ شہرت کی وجہ سے گھڑی گئیں ان میں سب سے زیادہ لغو بلا شک و شبہہ وہ ہیں جن کا مقصد اسے علی ابن سینا کی تردید و مخالفت کرنے والا ظاہر کرنا ہے۔ راجر بیکن(۵۳) کی نظر بھی اس میلان کی طرف گئی ہے۔ بن دی نیو ٹو ساکن امولا سے بھی اس قسم کی روایتیں پہنچی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ بو علی ابن سینا جس کا خیال یہ تھا کہ آدمی کو جس مذہب میں وہ پیدا ہوا ہے اسی کی عزت کرنا چاہیئے۔ محض اس کی مخالفت کے لیے ابن رشد نے تمام مذاہب مروجہ کی تحقیر و مذمت کی تلقین کی۔ سمفورین چمپیر (۵۴) ہمیں یقین دلاتا ہے اور اس کے بعد کے لوگوں نے بھی اس کا بار بار اعادہ کیا ہے کہ ابن رشد نے اپنے حریف کی سند لینے اور اس کے قول کو نقل کرنے سے قصداً احتراز کیا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ غلط اور غیر صحیح کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اس نے شرح ارسطو میں بو علی کی اکثر جگہ مخالفت کی ہے خاص کر تہافتہ التہافہ میں۔ لیکن فن طب میں اس کی مخالفت کرنے سے بہت دور نظر آتا ہے۔ حتیٰ کہ ابن سینا کی ایک علمی (طبی) نظم کی شرح میں ابن رشد کی ایک

کتاب موجود ہے جو اس کی مشہور طبی تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ اس میں وہ ابن سینا کی بہت مدح سرائی کرتا ہے مگر تخیل انسانی ایک خوبصورت اور دلفریب شاہراہ پر جب گام فرسا ہوتا ہے تو کسی جگہ قیام نہیں کرتا یعنی لوگوں نے یہاں تک مشہور کر دیا کہ ابو علی ابن سینا ابن رشد کے زمانہ میں قرطبہ آیا تھا۔ (جس میں ڈیڑھ صدی کا تاریخی تفاوت پڑتا ہے) اور آخرالذکر نے اپنا بغض نکالنے کے لئے اسے طرح طرح کی حد سے زیادہ تکلیف دہ عقوبتوں اور عذابوں میں مبتلا کیا اور چرخ سے باندھ دیا جس میں اس کا دم نکل گیا۔ یہاں پر ہمیں بین طور پر اس خوفناک نفرت کا پتہ چلتا ہے جو دور بیداری (زمانہ احیاء علوم) کے علمائے متبحرین میں پائی جاتی ہے۔ اس زمانہ میں ایک طریقے کے دو پیشواؤں کا تصور ہی بغیر اس خیال کے ناممکن تھا کہ وہ دونوں آپس میں دشمن ہوں گے۔ لوگوں نے افلاطون اور ارسطو۔ برتھول(۵۵) اور بالدوس(۵۶) کے باہمی بغض و عناد کی ہزاروں کہانیاں گھڑ دی ہیں چنانچہ عوام نے خوشی سے یہ بات باور کر لی کہ ابن رشد نے اپنے حریف کے ساتھ ایسا ہی برتاؤ کیا ہوگا جیسا وہ خود اپنے حریفوں سے کرتے۔ دور بیداری (احیاء علوم) کے اطباء میں یہ امر مسلمہ سمجھا جاتا تھا کہ ابن رشد نے اعمال طب سے کبھی واسطہ نہیں رکھا۔ مگر باوجود اس کے وہ بیان کرتے ہیں کہ بادشاہ میمو رولن(۵۷) کا وہ طبیب خاص رہا ہے۔ یہی نہیں بلکہ لوگوں نے اس ایک مشہور ایجاد کا بھی سہرا اس کے سر باندھ دیا کہ فصد بلا خوف و خطر بچوں کے بھی لی جا سکتی ہے۔ فرنینڈ(۵۸) نے یہ ظاہر کر دیا ہے کہ اس رائے کی ابتداء ابن رشد کے ایک فقرہ کے غلط سمجھنے سے ہوئی ہے جس میں وہ اس قسم کے تجربہ طبی کو ابن زہر کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اسی طرح اس کی کلیات کے ایک فقرہ کو لوگوں نے غلط معنی پہنائے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ عجیب رائے ابن رشد کی طرف منسوب ہی نہیں کی گئی بلکہ بارہا اس کا اعادہ ہوتا رہا کہ وہ اپنے مریضوں کے لئے کوئی دوا تجویز نہیں کیا کرتا تھا۔ لیکن سب سے زیادہ مضحکہ خیز غلط فہمی جس کا ابن رشد شکار ہوا وہ ہے جو پیٹی نیانا(۵۹) میں ہماری نظر سے گذری یعنی ابن رشد سوئے اتفاق سے سڑک پر گاڑی کے ایک پہیہ سے کچل کر مر گیا مگر ڈوور ڈیر(۶۰) نے بیلی(۶۱) سے جو نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ ابن رشد ایک چرخی کے صدمہ سے مر گیا جو اس کے پیٹ پر رکھی گئی تھی۔ یہ قصہ یا تو ایک دوسرے قصے سے جس میں ابن سینا پر عذاب کرنے کا واقعہ اس کی طرف منسوب ہے الجھ کر اس طرح مشہور ہو گیا یا اس تلمیح کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہودی اپنے لباس کے ساتھ ایک زردشے کی چرخی بھی رکھا کرتے تھے کیونکہ ابن رشد کے متعلق بعض اوقات یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ یہودی تھا۔(۶۲)

---

(٦) ابن رشد کا علم اور اس کا ماخذ

پس ہمیں ابن رشد کے ذاتی حالات (خواہ کتنے ہی کم کیوں نہ ہوں) معلوم کرنے کا خیال دل سے نکال دینا چاہیئے۔ لوگ جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ سب کہانیوں اور افسانوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے اور جو کچھ وہ تھا اس سے بہت کم ظاہر کرتے ہیں۔ ہاں ان سے یہ ضرور پایا جاتا ہے کہ لوگوں کے خیالات اس کے متعلق کیا تھے۔ اگر ابن الابار ہم سے نہ کہتا کہ اس شارح اعظم نے اپنی کتابوں کی تصنیف میں دس ہزار ورق کاغذ سے کم نہیں صرف کئے۔ اور اگر مورخ مذکور کے اس بیان کو مبالغہ آمیزی سمجھا جائے کہ ابن رشد نے عنفوان شباب سے صرف دو راتیں ایک شب زفاف دوسری اپنے والد کی شب وفات بلا مطالعہ کاٹی ہیں تب بھی اس کی تصنیفات کی کثرت سے یہ صاف ثابت ہوتا ہے کہ کام کرنے کی اس میں عظیم الشان قابلیت موجود تھی۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ابن رشد تحصیل علوم و مطالعہ کتب میں معمولی علمائے اسلام سے زیادہ امتیاز رکھتا تھا۔ جو کچھ دوسرے لوگ جانتے تھے اس کو یہ بھی جانتا تھا۔ یعنی فن طب میں جالینوس اور فلسفہ میں ارسطو اور ہیئت میں المجسطی سے سب ہی واقفیت رکھتے تھے۔ یہ بھی ان کا ماہر تھا۔ لیکن تحصیل کتب کے علاوہ جو شے اسے حاصل تھی وہ ایک طرح کی قوت تنقید تھی جو مسلمانوں میں کم ہوا کرتی ہے اور اس کے خیالات اور مشاہدات میں ایسی باتیں نظر آتی ہیں جو اس کے زمانے کے افق علمی کو منور کر دیتے ہیں۔ علوم ممنوعہ کے علاوہ دیگر تمام نیک مسلمانوں کی طرح فقہ میں بھی اسے مہارت تامہ حاصل تھی۔ (پورے موطا اسے حفظ تھے) اور عام اہل عرب کی طرح شاعری سے بھی کافی واقفیت تھی۔ اس زمانہ کے عربوں میں نظم صرف طرح طرح کی قافیہ بندیوں کا نام رہ گیا تھا۔ لیکن اگر ابن سینا اور ابن رشد جیسی طبیعت کے لوگ جنھیں شاعری کے طرف میلان کم تھا۔ وہ بھی کچھ شعر و سخن میں وقت صرف کر لیا کرتے تھے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ لاؤن افریقی کہتا ہے کہ ابن رشد نے بعض نظمیں اخلاقی اور عشقیہ مضامین پر بھی لکھی تھیں۔ جنھیں اس نے بڑھاپے میں جلا ڈالا۔ لاؤن نے ایسی نظموں کے بعض حصے بھی درج کئے ہیں جنھیں دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ بعض باتوں کے لحاظ سے ابن رشد میں سن کے ساتھ ہی ساتھ سمجھ آتی گئی ہے۔ ابن الابار کہتا ہے کہ اسے متنبی اور حبیب کے دیوان حفظ یاد تھے اور اپنی تقریروں میں بکثرت ان کے اشعار پڑھا کرتا تھا۔ ارسطو کے رسالہ "شاعری" کی جو اس نے تشریح کی ہے اس سے واقعی معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والا

عربی علم و ادب خاص کر قبل اسلام کی شاعری سے کس قدر واقف ہوگا۔عنترہ۔ امرء القیس۔ اعشیٰ۔ ابو تمام۔ نا .غہ۔ متبنی اور کتاب الاغانی کے اشعار ہر صفحہ پر نظر آتے ہیں۔ اس شرح کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یونانی علم و ادب سے ابن رشد جیسے کہ توقع کی جاتی تھی بالکل ہی ناواقف تھا۔ اہل عرب یونان کے صرف حکماء اور علمی مصنفین سے واقف تھے۔ کسی ایسے مصنف کو جو یونانی ادب میں اعلیٰ ذکاوت و ذہانت کا خاص نمونہ ہو وہ بالکل نہیں جانتے تھے۔ علاوہ بریں شاید وہ اس کے کلام کے حسن کو محسوس بھی نہ کر سکتے ہوں۔ ان کی طبیعتوں سے جو کسی اور ہی شے کی تلاش میں سرگرداں رہتی تھیں یہ احساس بون بعید رکھتا تھا۔ منطق ۔ ہیئت۔ ریاضی اور ایک حد تک طب ایسے علوم ہیں جو ہر ملک کے لئے یکساں ہیں۔ ارسطو کے قانون الطب کو دنیا کی مختلف قوموں نے رہنمائی' ہدایت تسلیم کیا ہے۔ برخلاف اس کے ہومر۔ پنڈار۔ سوفاکلیز۔ نیز پلاٹان کی شاعری سامی اقوام کو کچھ ایسی ہی بے مزہ سی معلوم ہوتی ہے جیسے کہ انجیل چینیوں کی نظر میں حد درجہ کی خلاف اخلاق کتاب نظر آتی ہے۔ غرض کہ جو کچھ بھی ہو یونانی ادب کے متعلق ابن رشد نے جو جو غلطیاں کی ہیں۔ وہ ایسی ہیں کہ انھیں دیکھ کر ہمیں مسکرانا پڑتا ہے مثلاً المیہ (ٹریجڈی) کو کہا گیا ہے کہ صرف مدح سرائی کا ایک فن ہے اور طربیہ (کامیڈی) کو الزام دینے کا فن بیان کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اہل عرب کے مدحیہ اشعار و ہجو میں حتیٰ کہ قرآن میں بھی ٹریجڈی اور کامیڈی دونوں ہیں۔ جس بے پروائی اور لا ابالی پن سے ناقدین فن اور مورخین نے فلسفہ عرب کا ذکر کیا ہے صرف اسی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ غلطی اس حد تک پھیلی ہوئی تھی کہ ہربلاٹ کے زمانہ سے اب تک بار بار اس کا اعادہ ہوتا رہا ہے۔ اور کبھی تحقیق کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ ہربلاٹ کہتا ہے کہ ابن رشد وہ پہلا شخص ہے جس نے یہودیوں سے بھی پہلے ارسطو کا ترجمہ یونانی سے عربی میں کیا اور ہمارے پاس ایک عرصہ دراز تک ارسطو کی کوئی کتاب سوائے اس لاطینی ترجمہ کے موجود نہ تھی جو اس حکیم اعظم (یعنی ابن رشد) کے عربی ترجمہ سے کیا گیا تھا۔ ابن رشد نے بعد میں اپنی شروح کا اضافہ کیا جو اصل متن رسائل ارسطو اور اس کے شرحوں کے ساتھ ہم تک پہنچنے سے پہلے سینٹ طامس و دیگر فلاسفہ الٰہیات یورپ کے استعمال میں رہیں تھیں۔ ہربلاٹ کو ارسطو کے ان لاطینی ترجموں کا حال ضرور معلوم ہونا چاہئے تھا جو صرف آج کل کے آخری چند سالوں میں بہت توجہ کے ساتھ پڑھے گئے ہیں۔ اور بحیثیت ایک مستشرق کے مندرجہ ذیل امور کی طرف سے چشم پوشی کرنا اس کے لئے لازم نہ تھا۔ یعنی

(ا) ارسطو کا ترجمہ عربی میں ابن رشد سے تین سو سال پہلے ہو چکا تھا۔

(۲) یونانی مصنفین کا عربی ترجمہ اکثر سیریا والوں (یعنی شامیوں) نے کیا تھا۔

(۳) غالباً" کوئی مسلمان عالم(۶۳) اور یقیناً کوئی اندلسی عرب یونانی نہیں جانتا تھا۔

غرض کہ جو کچھ بھی ہو اس میں شک نہیں کہ یہ غلط خیال زمانہ احیاء (دور بیداری) کے ابتدائی حصہ میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا۔ اگسٹین نافس پٹیریزی(۶۴)۔ مرکاڈو۔ مقدمہ نسخہ مرتبہ جنٹیس(۶۵) (واقعہ ۱۵۵۲ء اور جین بپٹسٹ بروئرین(۶۶) سائیکو نیو(۶۷) ٹوماسینی لا(۶۸) کسینڈی(۶۹) لانکورو موریری(۷۰) یہی لوگ نہیں بلکہ سولھویں اور سترھویں صدیوں میں عام طور پر سبھی یہ سمجھتے تھے کہ لاطینی اقوام کے سامنے ارسطو کو پیش کرنے والا ابن رشد ہی تھا۔ ہر بلاٹ اس غلطی کا بار بار اعادہ کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اصرار کر کے تحقیق کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اور کیسیری(۷۱)۔ بھول ہارلیس(۷۲)۔ دی روزی مڈل ڈراف(۷۳)۔ ٹن مان ڈی جرنڈو(۷۴)۔ ایبل جارڈین(۷۵)۔ الگزانڈر ومپوسٹ(۷۶) وغیرہ سب اسی غلط خیال کو اس سے نقل کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہی غلطی اس فہرست کتب میں بھی واقع ہوئی ہے جو پیرس کے شاہی کتب خانہ میں عبرانی قلمی نسخہ جات کی موجود ہے۔ اسی غلطی کا بار بار اعادہ تمام کتب لغت و کتب ذخائر علوم میں عرصہ دراز سے ہوتا رہا ہے یعنی ادبی تاریخ کی غلطیاں اسی طرح بیٹھ جایا کرتی ہیں اور پھر نکلنے کا نام نہیں لیتیں۔

ابن رشد نے ارسطو کے تصانیف کو ان پرانے ترجموں سے پڑھا تھا جو سیریا والوں (یعنی شامی اقوام) کے ترجموں سے حنین ابن اسحاقؒ۔ اسحاق ابن حنین۔ یحیٰی بن عدی وغیرہ نے عربی میں کئے تھے۔ اس کے پاس جس قدر شرحیں موجود تھیں ان سے استفادہ کرنا وہ جانتا تھا۔ اس نے مختلف عربی ترجموں کا مقابلہ کیا۔ وہ زبانی تقریروں کی ضروریات اور اہمیت پر بحث کرتا ہے اور بعض ایسی تنقیدی رائیں ظاہر کر جاتا ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ وہ یونانی زبان جانتا ہو گا۔ لیکن جو ٹھوکریں اس نے کھائی ہیں وہ صاف بتا رہی ہیں کہ اصلی متون کتب تک اس کی رسائی نہیں ہوئی تھی۔ لوی وائیوی(۷۷) جو اس کا سخت مخالف ہے ان غلطیوں کو عجیب طرح سے بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابن رشد نیشا غورث (پائتھا گورس)(۷۸) کے ساتھ پروٹا گورس(۷۹) کو اور کریٹائیل(۸۰) کو دیمو قریطوس(۸۱) سے گڈمڈ کر دیتا ہے۔ ہیرا کائٹ(۸۲) کو ہرقولیون کا ایک فرقہ فلاسفہ سمجھتا ہے۔ ہرقولیون کے فرقہ کا سب سے پہلا حکیم سقراط ہوا ہے جس طرح کہ اطالی مدرسہ کا پیشوا اناتا گوناس(۸۳) سمجھا جاتا ہے۔ اگر ہم دیکھیں کہ یہ غلطیاں ان ترجموں کی وجہ سے ہوئی ہیں جو ابن رشد کے ہاتھ میں تھے اور نیز یہ کہ اہل عرب یونانی علم و ادب کے مجموعوں اور تاریخ یونان کے الف۔ بے سے بھی واقف نہ تھے تو ہمیں یہ

تصور کرنا پڑے گا کہ ابن رشد حد درجہ کا جاہل تھا۔

ابن رشد کی زبان کی دقت اور اشکال کو اگر کہا جائے تو کیا یہ یاد کر کے ہمیں حیرت نہ ہوگی کہ اس کی تصنیفات جو طبع ہوئی ہیں وہ ان کتابوں کی شرحیں ہیں جن کے اصلی متون یونانی میں تھے اور یونانی سے ان متون کا ترجمہ شامی زبان میں ہوا۔ اور اس شامی زبان سے عربی میں ترجمہ ہوا۔ اس عربی ترجمہ پر جو شرحیں لکھی گئیں وہ عبرانی میں ترجمہ ہوئیں اور پھر عبرانی سے لاطینی زبان میں آئیں۔ اس کے بعد پھر اگر یہ بھی دیکھیں کہ یونانی اور شامی زبانوں کے نو عیتیں الگ الگ ہیں اور متن کی عبارت جس کی شرح کی ضرورت ہی کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہے تو کیا یہ ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ اصلی خیالات ان بار بار کے ترجموں اور ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے سے کس قدر کم باقی رہے ہوں گے۔ اگر فلسفہ جدید کی ساری کوشش اور اعلیٰ ترین ذہانتوں کی پوری پوری دانائی اس پردہ کو اٹھا نہیں سکی جو ارسطو کے خیالات پر اب تک پڑا ہوا ہے تو ابن رشد جس کے ہاتھ میں صرف وہ ترجمے تھے جو اکثر جگہ سمجھ میں نہیں آتے تھے کس طرح ہم لوگوں سے زیادہ کامیاب ہو سکتا تھا۔ ہمیں اس کا شکریہ ادا کرنا چاہئے کہ زیادہ غلطیاں اس نے نہیں کیں اور اسحاق ووسمس(۸۴) کا ہمزبان ہونا چاہئے کہ "اگر اس نے یونانی نہ جان کر ارسطو کے مفہوم کو اس قدر اچھا سمجھا ہے تو کیا کچھ وہ نہ کرتا اگر یونانی زبان سے بھی واقف ہوتا۔"

ارسطو کے بعد یونانی شارحین مثلاً سکندر افرودسی(۸۵)۔ سامسطیوس(۸۶) نقولائی دمشقی(۸۷) وہ لوگ ہیں جن کا حوالہ ابن رشد اکثر دیتا ہے۔ عربوں میں سے ابن سینا اور ابن باجہ کے اقوال اکثر نقل کرتا ہے۔ وہ ابن سینا اور اسکندر کی رائیں عام طور پر تردید کرنے کے لئے اس طرح درج کرتا ہے کہ مخالفت کی بو پائی جاتی ہے۔ برخلاف اس کے ابن باجہ کی بہت عزت کرتا ہے اور اگر کہیں ابن رشد کو اس سے اختلاف رائے کرنا ہوتا ہے تو گو تامل نہیں کرتا لیکن اس اندلسی عربی فلسفہ کے بانی کی تعریف میں بھی کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتا۔ عام طور پر ایسے مباحث ابن رشد کی تحریروں میں پائے جاتے ہیں جن سے مضمون میں ایک قسم کی شادابی پیدا ہو جاتی ہے اور یہ مباحث بہت دلچسپ بن جاتے ہیں۔ بعض اوقات جذبہ شوق علوم اور حب فلسفہ کے ہیجان میں اس اخلاقی نقطہ کمال تک پہنچ جاتا ہے جہاں مضمون خود بخود بولتا نظر آتا ہے۔ اس کے شروع طول طویل بے شک ہیں اور جہاں کہیں وہ اپنی طرف سے مناسب مقام پر اضافہ کرتا ہے یا اپنے خیالات موقع بموقع ظاہر کرتا ہے وہاں مصنف کی شخصیت صاف نظر کے سامنے دکھائی دیتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ہم یہ بھی کہے دیتے ہیں کہ ان

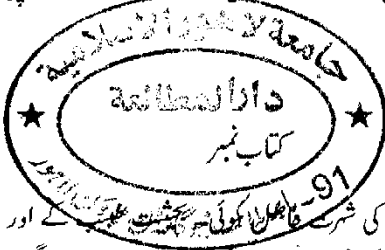
شرحوں کی قدر بالکل ایک تاریخی دلچسپی کے لحاظ سے کرنی چاہئے۔ اور اگر ہم ارسطو کے مضامین کے سمجھنے میں ان سے کام لیں گے تو یہ ایک بے سود کوشش ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ ریسنی(۸۸) کو سمجھنے کے لئے ہم اس کا ترجمہ ترکی یا چینی زبان میں پڑھیں یا عبرانی ادب کی خوبیاں معلوم کرنے کے لئے ہم نکولاس دی لائریا۔(۸۹) کارنیلیس اے لاپیڈی(۹۰) سے رجوع کریں۔

(۷) ارسطو کے ساتھ اس کی حد درجہ شیفتگی

ابن رشد کو ارسطو کے ساتھ جو شیفتگی تھی وہ حد مبالغہ سے گذری ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ پیٹرارکا(۹۱) اسے دیکھ دیکھ کر لطف لیا کرتا تھا۔ گیسنڈی(۹۲) اسے ایسے شغف سے مشابہ کیا کرتا تھا جو لکریشیس(۹۳) کوایپی کیورس(۹۴) کے ساتھ تھا۔ میلی برانش(۹۵) نے اس تعلق کو فلسفہ ارسطو کے مقابلہ میں بطور ایک ہتھیار کے استعمال کیا ہے۔ ابن رشد اپنے مقدمہ طبیعات ارسطو میں لکھتا ہے کہ "اس کتاب کا مصنف ارسطا طالیس ابن لقوما جس (نیکو میک)(۹۶) یونان کا دانا ترین شخص ہے جس نے منطق و طبیعات و مابعد الطبیعات کو ایجاد کیا اور ختم بھی کر دیا۔ ایجاد کرنا میں اس واسطے کہتا ہوں کہ اس کی تصنیف کے پہلے جس قدر کتابیں ان مضامین پر لکھی گئی تھیں وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا ذکر کیا جائے اور اس کی تحریروں کے سامنے بالکل گرد ہو گئیں۔ ختم کرنا میں اس واسطے کہتا ہوں کہ اس کے زمانہ سے ہمارے زمانہ تک یعنی ان پندرہ سو برس میں ایک بھی کتاب ایسی نہیں لکھی گئی جو اس کے تصانیف پر اضافہ کی جا سکے۔ اور نہ اس کے تصانیف میں ایک بھی ایسی غلطی معلوم ہوئی جسے کچھ اہمیت دی جا سکے۔ لیکن یہ واقعہ کہ ایک ہی شخص کی ذات میں یہ تمام صفات جمع نظر آتے ہیں بے شک بہت عجیب و حیرت انگیز ہے۔ جس شخص کو یہ نعمتیں بخشی گئی ہوں اسے انسان کے بجائے دیوتا کہا جائے تو بجا ہے۔" ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے۔ "ہم اس ذات کی بے حد ثنا و صفت کرتے ہیں جس نے اس شخص (ارسطو) کی تقدیر میں پہلے ہی سے یہ سب کمالات مقدر کئے تھے اور جس نے شرف انسانی کے ایسے اعلیٰ مقام پر اسے جگہ دی جہاں تک کسی زمانہ میں کوئی انسان پہنچ نہ سکا۔ ایسے ہی لوگوں کی طرف خدائے بزرگ و برتر اشارہ فرماتا ہے جہاں وہ قرآن پاک میں کہتا ہے "**ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء**"

ایک اور جگہ ابن رشد لکھتا ہے۔ "ارسطو کے مسائل بالکل حق ہیں۔ چونکہ اس کا دماغ

ذکاوت انسانی کی انتہا ظاہر کرتا ہے اس لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ خدا نے ہمیں اس قدر تعلیم دینے کے لئے اس شخص کو بھیجا تھا جس قدر کہ حاصل کرنا ہمارے امکان میں داخل ہے۔" پھر کہتا ہے کہ "ارسطو تمام فلسفہ کا بانی ہے اس سے اختلاف صرف لفظوں کی تاویل و استخراج نتائج میں ہو سکتا ہے۔" پھر ایک جگہ کہتا ہے۔ "یہ شخص (یعنی ارسطو) فطرت کا معیار تھا اور ایک نمونہ تھا جس میں فطرت نے اپنے تئیں بدرجہ کمال ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی۔" یہ سب تقریباً وہی الفاظ ہیں جو بالزک(۹۷) ارسطو کے متعلق استعمال کرتا ہے یعنی "ارسطو جب تک نہیں پیدا ہوا فطرت اپنی تکمیل کو نہیں پہنچی اور اس کے ظاہر ہوتے ہی اپنے اختتام اور اس حد کمال کو پہنچ گئی جس کے آگے وہ نہیں جا سکتی تھی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مقام پر وہ انتہائی حد نظر آتی ہے جس کے ماورا قوائے فطرت نہیں جا سکتے۔ اور ذکاوت انسانی کی یہی منتہی ہے۔" واقعی اگر دیکھا جائے تو یہ جملے ان سے زیادہ زور دار اور مبالغہ آمیز نہیں ہیں جتنے کہ ارسطو کی اشاعت کے بعد سے بارھویں صدی تک کے عیسائی مصنفین میں ہم پاتے ہیں۔ عوام میں ایک یہ خیال دور دور پھیل گیا تھا کہ اس کے فلسفہ کا سرچشمہ ماورائے فطرت ہے (یعنی اچھی یا بری) کسی جن کا یہ سب اثر ہے۔ اور اسی نے یہ تمام علوم ظاہر کئے ہیں اور دجال ہی آکر ان کے رازہائے سربستہ کی موشگافی کر سکے گا۔ غالباً" ان تمام مبالغہ آمیز تعریفوں کو زیادہ سنجیدگی کی نظر سے دیکھنے کی ضرورت نہیں یہ یقینی امر ہے کہ ابن رشد بعض اوقات اپنی رائے اور اصل متن میں جس کی وہ شرح کرتا ہے فرق کرتا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے شروح میں وہ کسی ایسے خیال کو جگہ نہیں دیتا جو اس کے استاد (یعنی ارسطو) کے خیال سے متغایر ہو۔ یہ بھی صاف کہہ دیتا ہے کہ جو کچھ میں بیان کر رہا ہوں اس کی ذمہ داری مجھ پر نہیں ہے۔ طبیعات ارسطو کی جو متوسط شرح اس نے لکھی ہے اس کے آخر میں بیان کرتا ہے کہ میرا اس کے سوا اور کوئی ارادہ نہیں ہے کہ متبعین ارسطو (یعنی حکماء مشائین) کے خیالات کو خود اپنی رائے ظاہر کئے بغیر واضح کر دوں۔ غزالی کے مانند اس کی بھی یہ خواہش رہتی ہے کہ مختلف فلاسفہ کے مذاہب سے پہلے پہل خود آگاہی حاصل کر لینا چاہیے تاکہ پوری واقفیت حاصل ہونے کے بعد ان کے اسباب و علل پر ہم محاکمہ کر سکیں اور اگر ضرورت سمجھی جائے تو تردید بھی کر سکیں۔ اس خط کے اخیر میں جو اتصال عقل پر جو ہر انسان میں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اس کے قلم سے نکلا ہے صاف الفاظ میں مسائل مندرجہ کی ذمہ داری اپنے سر لینے سے اس نے انکار کر دیا ہے۔ غالباً" اس احتیاط کا مقصد یہ ہوگا کہ شخص غیر کے پردہ میں زیادہ آزادی کے ساتھ فلسفیانہ بحث کی جائے۔ بہرحال ہمیں تسلیم کرنا چاہئے کہ عربوں میں یہ طریقہ بیان

عام تھا۔ ابن طفیل ایک جگہ لکھتا ہے کہ ابو علی سینا ان لوگوں کو جو اس کے اپنے خیالات سے آگاہ ہونا چاہتے ہیں ہدایت کرتا ہے کہ اس کے فلسفہ مشرق کو دیکھیں اور اپنے شروع میں وہ اکثر ایسے امور بیان کرتا ہے جن پر خود اسے یقین نہیں ہوتا۔ غزالیؒ تہافتہ الفلاسفہ میں فلاسفہ کے مختلف مذاہب کو اس طرح یقین کے ساتھ واضح کرتا جاتا ہے کہ پڑھنے والے کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ غزالی خود اپنے یہ سب خیالات ظاہر کر رہا ہے۔ لیکن در حقیقت ان مختلف آراء کو بیان کرنے سے اس کا مقصد اس کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا کہ اس تردید کے لئے جو آگے چل کر کی جائے گی میدان صاف کر دیا جائے۔ غالباً" فلسفہ جدید کے بہت سے متضاد بیانات کی حقیقت اس امر کے ظاہر کرنے سے واضح ہو جائے گی کہ لوگ کس آسانی کے ساتھ ضرورت وقت کے لحاظ سے بغیر اپنے تئیں کسی کا پابند کئے ایک خاص مدرسہ حکماء کے خیالات اور زبان کو عاریتاً" اپنی بنا لیا کرتے تھے۔

(۸) شروح ابن رشد

لاطینی اقوام میں ابن رشد کو دو طرح کی شہرت حاصل ہوئی بحیثیت طبیب کے اور بحیثیت شارح ارسطو کے۔ لیکن شارح ہونے کی شہرت فن طب کی شہرت سے بہت بڑھ گئی۔ فن طب میں اس کی کلیات کو جو کچھ بھی شہرت حاصل ہوئی ہو لیکن قانون بو علی سینا کے مانند استنادی حیثیت کبھی حاصل نہ ہوئی۔ ابن رشد نے رسائل جالینوس کی بہت سی شرحیں لکھی ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک بھی عبرانی یا لاطینی میں ترجمہ نہ ہوئی۔ علاوہ بریں جس طرح کہ فلسفہ میں ابن رشد ارسطو کا شاگرد ہے اسی طرح طب میں بھی اس کا شاگرد تھا۔ چنانچہ ایک کتاب اس نے لکھی جس میں خاص طور پر یہ کوشش کی ہے کہ ارسطو کے خیالات کو جالینوس سے مطابقت دی جائے اور جہاں یہ مطابقت ناممکن نظر آئے وہاں ہر جگہ جالینوس کی غلطی ثابت کی جائے۔ ارسطو کے اصول کے مطابق ہی ابن رشد قلب کو عضو رئیس اور حیات حیوانی کا منبع قرار دیتا ہے علاوہ بریں ابن رشد کی کوئی نئی بات یا جدت طب میں نظر نہیں آتی۔

ہیئت و فقہ میں بھی ابن رشد کو کوئی بڑی خصوصیت نہیں اور یہ صرف ایک شروح بسیط کا باعث ہے۔ لوگ فلسفہ میں اسے بہت بڑی سند اور استاد مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ طبیعات کا ترجمان ارسطو ہے اور ارسطو کا ترجمان ابن رشد ہے۔

ابن رشد نے ارسطو کی کتابوں پر تین قسم کی شرحیں لکھی ہیں (۱) شروح بسیط (۲) شروح

متوسط (۳) ملخصات۔ شروح بسیط میں جو طرز اختیار کیا گیا ہے وہ ابن رشد کا اسلوب خاص ہے۔ اس سے پہلے جس قدر حکما گذرے یعنی ابن سینا ابو نصر فارابی۔ انھوں نے البرٹ اعظم کی طرح توضیح مطالب کی اور کوئی شرح نہیں لکھی۔ لوگ ارسطو کے متن کو تشریح و توضیح مضامین کے ساتھ مخلوط کر دیا کرتے تھے۔ جس سے شرح و متن میں کوئی تمیز باقی نہیں رہتی تھی۔ مگر ابن رشد شرح بسیط میں جو اسلوب اختیار کرتا ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ ارسطو کے متن کے فقرات تفصیل کے ساتھ یکے بعد دیگرے نقل کرتا چلا جاتا ہے اور ہر ہر فقرہ کی شرح کرتا ہے اور اصل متن کو لفظ قال سے ممتاز کرتا جاتا ہے۔ اصولی بحثیں اس طرح کرتا ہے کہ جس طرح کوئی متن پر اضافہ کر رہا ہو۔ ہر ایک رسالہ ابواب و فصول و متون پر منقسم ہے۔ ابن رشد نے یہ طریقہ مفسرین سے لیا ہے جس میں مصنف کا کلام شارح کے کلام سے بالکل علیحدہ اور ممیز نظر آتا ہے۔ شروح متوسط میں متن کے پورے فقرات کو نقل کرنے کے بجائے صرف اس کا پہلا لفظ اشارۃً لکھ دیتا ہے اور پھر کل۔ کی توضیح مطالب کرتا ہے جس میں یہ تمیز نہیں ہو سکتی کہ ابن رشد کا کلام کس قدر ہے اور ارسطو کا کس قدر۔

ملخصات میں ابن رشد اپنے نام سے لکھتا ہے اور متن سے بالکل تعرض نہیں کرتا۔ وہ ارسطو کے مسائل بیان کرتا ہے پھر اس میں گھٹاتا ہے اور اس پر اضافہ کرتا ہے اور اپنے خیالات کے متعلق مکمل معلومات حاصل کرنے کے لئے دوسرے رسالوں کا حوالہ دیتا ہے۔ ان ملخصات میں اس نے جو ترتیب مضامین اور طریقہ بحث اختیار کیا ہے وہ اس کا اپنا ہے۔ دراصل یہ ملخصات اپنی جگہ پر مکمل رسالے ہیں جن کے نام وہی ہیں جو ارسطو کے رسائل کے نام ہیں۔ ان ناموں کی یہ خصوصیت ہے کہ ارسطو نے ان کے ذریعہ سے انسانی طبایع پر حکومت کی ہے اور انھیں ناموں کے بموجب دو ہزار برس تک دنیا میں علوم کی تقسیم کی جاتی رہی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن رشد نے شروح بسیط اسی وقت لکھی ہیں جبکہ وہ دوسری شروح کو ختم کر چکا۔ شرح بسیط طبیعیات جو ۱۱۸۶ء میں ختم ہوئی اس کے عبرانی ترجموں کے اخیر میں یہ عبارت درج ہے۔ "میں نے جوانی میں ایک اور ترجمہ کیا تھا جو اس سے مختصر تھا۔" شروح متوسطہ میں وہ بار بار وعدہ کرتا ہے کہ میں ان سے زیادہ بسیط شرحیں اور لکھوں گا۔ بعض رسائل ابن رشد میں ایسی دستخطی تحریریں موجود ہیں جنھیں عبرانی مترجموں نے محفوظ رکھا ہے اور جن کی مدد سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کتب کا سلسلہ حسب ذیل ہے:۔

۱۱۷۱ء:۔ شروح بسیط بر رسالہ "فلک و ارض" (بمقام اشبیلیہ لکھی گئی)

۱۱۷۴ء:۔ ملخص بر رسالہ معانی و بیان "و رسالہ شاعری"

شروح متوسطہ "بر رسالہ مابعد الطبعیات" (بمقام قرطبہ لکھی گئیں)

۱۱۷۶ء:۔ شروح متوسطہ بر رسالہ "اخلاق لقوماجس"

۱۱۷۸ء:۔ بعض حصص رسالہ "جوہرالکون" (بمقام مراکش لکھی گئی)

۱۱۷۹ء:۔ کشف مناہج الاولہ (بمقام اشبیلیہ لکھی گئی)

۱۱۸۶ء:۔ شرح بسیط بر رسالہ "طبعیات"

۱۱۹۳ء:۔ تلخیص کتاب الحمیات لجالینوس

۱۱۹۵ء:۔ مسائل فی المنطق (زمانہ اخراج میں لکھی گئی)

ہمارے پاس تینوں قسم کی شرحیں موجود ہیں (وہ یا تو عربی میں ہیں یا عبرانی میں یا لاطینی میں) جو ارسطو کے رسائل۔ معقولات ثانیہ(۹۸) (کتاب البرہان) "و طبعیات" "افلاک" نفس" و مابعد الطبعیات" پر ہیں۔ ارسطو کے دوسرے رسائل پر ہمارے پاس شروح متوسطہ یا ملخصات یا دونوں موجود ہیں۔ ارسطو کے جن رسائل پر ابن رشد کی شرحیں ہماری نظر سے نہیں گذریں وہ "کتاب الحیوان" کے دس مقالے اور رسالہ سیاست" سے "کتاب الحیوان" پر ضرور اس کی کوئی شرح موجود ہوگی۔ ابن ابی اصیبعہ عبداواحد اور عربی فہرست تصانیف ابن رشد (نمبر ۸۷۹) جو اسکوریل لائبریری میں ہے سب صاف الفاظ میں اس کا ذکر کرتے ہیں "رسالہ سیاست" (پالیٹکس) کے متعلق ابن رشد خود شرح متوسطہ "کتاب الاخلاق" کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ ارسطا طالیس کے اس رسالہ کا ترجمہ اندلس میں کہیں نظر نہیں آتا۔ افلاطون کے رسالہ "جمہوریت" کی شرح کرتے وقت شروع ہی میں وہ لکھتا ہے کہ ارسطو کا کوئی رسالہ اس مضمون پر میری نظر سے نہیں گذرا۔ اس لئے افلاطون کی کتاب کی شرح کرنی پڑی۔

ابن رشد کے لاطینی تراجم سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس نظر سے "رسالہ مابعد الطبعیات" کے مقالہ ہائے یازدہم سیزدہم و چہاردہم نہ گذرے ہوں گے۔ تراجم مذکور میں ان تینوں مقالوں کی کوئی شرح ہمیں نہیں ملتی لیکن موسیو منک(۹۹) کی یہ رائے ہے کہ عبرانی میں ان تینوں کی ایک متوسط شرح موجود ہے۔ موسیو اسٹین شیڈر(۱۰۰) کی تحقیق یہ ہے کہ ابن رشد کے مطالعہ میں ارسطو کے مابعد الطبعیات کا پورا متن آچکا تھا جس کے بعض مقالوں کی طرف اس کے زمانہ تک کوئی توجہ نہیں کی جاتی تھی۔ ان کے علاوہ دوسری شرحوں کا علم ہمیں دھندلے اور مبہم اشارات سے ہوتا ہے۔ لیب ولف ڈی روسی(۱۰۱) کہتے ہیں کہ ارسطو کے رسالہ "موسیقی" پر بھی ابن رشد کی ایک شرح موجود ہے مگر ظاہرا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں ایک لفظ سے جس کے معنی عبرانی میں "شاعری" کے ہیں اور جو ذو معنی ہیں دھوکہ ہوا ہے۔ جن

رسالوں پر ان کی نظر پڑ گئی ہے وہ اسی تصنیف کا ملخص ہے جو تدروس تدروسی(۱۰۲) کی ترجمہ کردہ ہے۔ برنار ڈناوا گیرو(۱۰۳) ایک خط میں جو جنٹس(۱۰۴) کے نام ہے بہت وثوق سے لکھتا ہے کہ اس نے قسطنطینیہ میں ابن رشد کی شرح بسیط ان دونوں رسالوں پر دیکھی ہے جو "نباتات" کے متعلق ہیں۔ چونکہ ابن رشد نے بسیط شرحیں صرف انھیں رسالوں پر لکھی ہیں جن پر پہلے ملخص لکھ چکا ہے یا کسی اور طرح ان کی توضیح کر چکا ہے۔ اس لئے یہ مشکل معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس کتاب پر کوئی محنت صرف کی ہو جس کا ابھی تک ہمیں کوئی علم نہیں۔ اسی طرح فیبری سی کیس(۱۰۵) نے بھی غلطی سے علم قیافہ پر رسالے ابن رشد کی طرف منسوب کئے ہیں۔ عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کے ان رسائل میں جو واقعی اس کی تصنیف سے ہیں اور جو محض منسوبات سے ہیں نہایت تحقیق و صحت کے ساتھ تمیز قائم رکھی ہے۔

(۹) ابن رشد کی تصنیفات

ان شرحوں کے علاوہ ابن رشد نے اور کثیر التعداد کتب تصنیف کی ہیں جن کی پوری تعداد گنانے میں بہت دقتوں کا ہمیں سامنا ہو رہا ہے۔ جو فہرستیں کہ عرب سوانح نگاروں سے ہم تک پہنچی ہیں وہ سب ایک دوسرے سے اختلاف رکھتی ہیں نیز ان سے بھی مطابق نہیں ہیں جو ہمارے ہاتھ میں ہیں۔ اکثر ایک ہی نام کی مختلف کتابیں ہیں اور اس سے بھی زیادہ ایسے رسالے ہیں جن کے نام مختلف ہیں اور ہیں وہ ایک ہی۔ بعض اوقات ایسا بھی نظر آتا ہے کہ مختلف رسالے باہم ضم کر کے ایک ہی کتاب کی شکل میں بنا دیئے گئے ہیں۔ اسکوریل لائبریری کے ایک عربی نسخے (نشان ۸۷۹) میں جہاں ابن سینا اور الفارابی اور ابن رشد کے تصنیفات کی فہرست دی ہے وہاں آخرالذکر کے نام کے نیچے فلسفہ۔ طب۔ فقہ۔ اور کلام پر اٹھتر کتابیں لکھی ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ(۱۰۶) اپنی جگہ کم سے کم پچاس کتابیں شمار کرتا ہے۔ ابن الابار صرف چار ہی کا ذکر کرتا ہے۔ ان تمام مختلف حوالہ جات سے اگر قطع نظر کیا جائے اور ان تصنیفات سے مقابلہ کیا جائے جو ہمارے پاس موجود ہیں اور تمام مکرر شمار کردہ کتب کو حذف کر دیا جائے تو ایک ایسی فہرست تیار ہوگی جو ہم ذیل میں اپنے ناظرین کے لئے درج کرتے ہیں۔

(الف) فلسفہ

(۱) تہافتہ التہافتہ۔ غزالیؒ کی کتاب تہافتہ الفلاسفہ کی تردید ہے۔ اس تصنیف کا ذکر ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے اور نیز اسکوریل لائبریری کی فہرست میں اس کا نام موجود ہے۔ اس کے تراجم بھی عبرانی اور لاطینی میں موجود ہیں۔ لیکن آخرالذکر ترجمہ بہت غیر صحیح ہے اور غالباً اس میں تحریف بھی ہوئی ہے کیونکہ جس مسئلہ کا اس میں ذکر کیا جاتا ہے وہ بہت سے امور میں ابن رشد کے اصلی مسئلہ سے بہت مختلف ہے۔

(۲) جوہر الکون(۱۰۷) کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں نیز اس فہرست میں جو ابی اصیبعہ نے درج کی ہے اس نام کے کئی جدا اور رسالے موجود ہیں۔ دراصل اس رسالہ میں ایسے مضامین درج ہیں جو مختلف زبانوں میں لکھے گئے ہیں۔ یہ ان تصانیف میں سے ہیں جو عبرانی اور لاطینی میں بہت زیادہ مشہور ہیں۔ اس کتاب کے ضمیمہ کی طرح "اسباب" پر ایک رسالہ عموماً نظر آتا ہے جو اس تصنیف کے ساتھ مجموعہ تصانیف ارسطا طالیس میں داخل کر لیا گیا ہے۔

(۳ و ۴) اتصال العقل بالانسان۔ اس مضمون پر دو(۱۰۸) رسالے ہیں جن کا ابن ابی اصیبعہ ذکر کرتا ہے۔ ان میں سے ایک رسالہ کا نام لاطینی میں "ڈی اینی ما بی ایٹی ٹیو ڈائین"(۱۰۹) (جس کا ترجمہ اردو میں نشاط روح ہے) اور دوسرے کا نام ہے۔ مکتوبات بر تعلق عقل کہ مختلف است در افراد انسانی یہ رسالے عبرانی میں بھی موجود ہیں۔

(۵) ایک تصنیف ہے جسے ابن ابی اصیبعہ اس طرح بیان کرتا ہے کہ ایک(۱۱۰) رسالہ ہے اس مسئلہ پر کہ آیا عقل ہیولائی اس قابل ہے یا نہیں کہ مختلف صورتوں کا تعقل کر سکے۔ یہ ایک مسئلہ ہے جسے ارسطو نے اپنے رسالہ الروح میں حل کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ یہ رسالہ عبرانی میں موجود ہے اور یہ نام ہے "رسالہ بر عقل ہیولانی و امکان اتصال" اس کے علاوہ اس مضمون پر ایک اور لاطینی رسالہ ہے جس کے دو نسخے میری نظر سے گذرے ہیں۔ دونوں چودھویں صدی عیسوی کے ہیں اور اطالوی الاصل ہیں۔ ایک تو وینس کے کتب خانہ۔ سینٹ مارک (فقرہ (۲) نمبر(۵۲) میں ہے اور نام یہ ہے رسالہ ابن رشد بر صفت عقل ہیولانی و عقل مجرد"(۱۱۱) دوسرا رسالہ پیرس کے شاہی کتب خانہ (عمارت کتب قدیمہ نمبر۱۶۵) میں ہے جس کا نام "مکتوبات بر عقل"(۱۱۲) ہے (ملاحظہ ہو ضمیمہ (۲) فہرست کتب خانہ)

معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے اس اصولی مسئلہ پر چار رسالے لکھے تھے۔ اس تعداد میں شرح بسیط کی وہ بحثیں داخل نہیں ہیں جو "کتاب الروح" کے مقالہ سوم کی شرح میں اسی مسئلہ پر لکھے گئے ہیں۔

(۶) شرح بر مکتوب ابن باجہ بر اتصال عقل بہ انسان۔ اس کتاب کا ذکر اسکوریل لائبریری کی فہرست میں موجود ہے۔

(۷) مسائل بر حصص مختلفہ۔ قانون ارسطو۔ ان رسائل کو لوگوں نے عموماً" شروح کے ساتھ شریک کر دیا ہے ان کے دو نسخے عبرانی زبان میں موجود ہیں۔

(۸) رسالہ بر قیاس شرطی۔ اس کا نام بھی کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں موجود ہے۔

(۹) مکتوبات بر محمولات اولیہ(۱۱۳) جو لاطینی نسخوں میں معقولات ثانیہ(۱۱۴) کے بعد آتے ہیں۔

(۱۰) مختصر المنطق۔ جو بمقام ریواڈی ٹرینٹس(۱۱۵) عبرانی زبان میں طبع ہوا تھا۔ بلا شبہ یہ وہی رسالہ معلوم ہوتا ہے جس کا نام ابن ابی اصیبعہ اور کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں کتاب "الضروری فی المنطق" و مقدمتہ المنطق" مذکور ہے اور عبرانی نسخوں میں بہ تعداد کثیر ملتا ہے۔

(۱۱) کتاب المقدمات فی الفلسفہ" یہ رسالہ عربی زبان میں اسکوریل لائبریری نشان (۶۲۹) میں موجود ہے جو حسب ذیل بارہ مقالوں کا مجموعہ ہے (۱) المقال فی الموضوع والمحمول (۲) المقال فی التعریف (۳) المقال فی المعقولات الاولیہ و ثانیہ(۱۱۶) (۴) المقال فی القضایا (۵) المقال فی القضیتہ الصادقہ و الکاذبہ (۶) المقال فی القضیتہ الضروریہ والقضیتہ الاحتمالیہ (۷) المقال فی الاستدلال۔ (۸) المقال فی النتیجہ الصحیحہ (۹) المقال علی اراء الفارابی علی القیاس (۱۰) المقال علی اقوی النفسیہ (۱۱) المقال علی حس السامعہ (۱۲) المقال علی صفات الاربعہ (۱۳) شرح بر "جمہوریت افلاطون" اس کا ذکر فہرست کتب خانہ اسکویل میں موجود ہے اور اس کے عبرانی اور لاطینی تراجم موجود ہیں۔

(۱۴) ابوالفرفارابی(۱۱۷) نے اپنے رسالہ منطق میں جو خیالات ظاہر کیے ہیں نیز اس مضمون پر جو ارسطو کے خیالات ہیں ان دونوں کی ابن رشد نے توضیح کی ہے اور محاکمہ بھی کیا ہے۔ اس رسالہ کا ذکر ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے، اور غالباً "کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں بھی اس کا ذکر ہے۔

(۱۵) الفارابی کے کتب پر مختلف شروح۔ نیز فارابی نے جو قانون ارسطو کی توضیحات کی ہیں ان کی بھی شرح۔ کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں ان کا پتہ ملتا ہے۔

(۱۶) الفارابی نے ارسطو کی کتاب البرہان (معقولات ثانیہ) کی جہاں تک کہ رتبہ۔ قوانین۔ قیاس اور تعریفات کا تعلق ہے۔ جو تنقید کی ہے اس پر بھی ابن رشد کا ایک رسالہ ہے اور ابن ابی اصیبعہ کی دی ہوئی تفصیل کتب میں اس کا ذکر ہے۔

(۱۷) ابن سینا نے موجودات کی جو تقسیم کی ہے یعنی جو علی الاطلاق ممکن ہیں اور وہ جو بذاتہ ممکن ہیں اور وہ جو واجب بالغیر ہیں اور جو واجب بذاتہ ہیں اس کی تردید میں ابن رشد نے ایک رسالہ لکھا ہے جو عبرانی زبان میں پیرس کے کتب خانہ میں موجود ہے (مکان نمبر۳۵۶) اور ابن ابی اصیبعہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱۸) مابعد الطبیعات نقولاس(۱۱۸) کی ایک متوسط شرح ہے جس کا ذکر ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے اور اسکوریل لائبریری کی فہرست میں بھی اس کا نام ہے۔ اس میں نقولاس دمشقی کے اولیات (فلسفہ اولیہ)(۱۱۹) پر بلا شبہ بحث کی گئی ہے۔ نقولاس کے کلام کو فلاسفہ عرب خاص کر ابن رشد اکثر نقل کیا کرتا ہے اور ارسطو کے رسالہ ہائے مابعد الطبعیات میں جو ترتیب تھی اسے الٹ دینے کی وجہ سے اکثر اعتراض کرتا ہے۔

(۱۹) اس مسئلہ پر کہ آیا خدا کو جزئیات کا علم ہے یا نہیں۔ ایک رسالہ موجود ہے جس کا نام کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں موجود ہے۔

(۲۰) قدم و حدوث پر ایک رسالہ ہے جس کا ذکر فہرست مذکور میں موجود ہے۔

(۲۱) مابعد الطبیعات(۱۲۰) کے وہ مختلف مسائل جن پر بو علی سینا نے اپنی کتاب شفا میں بحث کی ہے ان کے متعلق اس کی جو تحقیقات ہے وہ ایک رسالہ کی صورت میں ہے اور ابن ابی اصیبعہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۲۲) ارسطو کے براہین متعلقہ وجود مادہ اولی پر شک کرنے کی نادانی کو ایک رسالہ میں ظاہر کیا ہے اور اس بات کا بین ثبوت دیا ہے کہ ارسطو کے براہین اس مضمون پر۔ حقایق نفس الامری(۱۲۱) ہیں۔ اس رسالہ کا ابن ابی اصیبعہ نے ذکر کیا ہے۔

مسئلہ فی الزمان (ابن ابی اصیبعہ)

(۲۳) مسائل فی الفلسفہ

(۲۴) مقالہ فی العقل والمعقول۔ عربی زبان میں یہ مقالہ اسکوریل لائبریری میں موجود ہے (نمبر ۸۷۹) یہ رسالہ شاید وہی ہے جس کا ذکر ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے اور جسے ڈاکٹر وسٹن فیلڈ(۱۲۲) غلطی سے یہ سمجھتے ہیں کہ ابن رشد کے رسالہ نشاط روح(۱۲۳) کا حصہ ثانی ہے۔

(۲۵) اسکندر افریدوسی کے رسالہ عقل کی شرح۔ اس کا نام فہرست کتب خانہ اسکوریل میں ہے یہ رسالہ عبرانی زبان میں موجود ہے۔

(۲۶) کتاب النفس بصورت سوال و جواب (منہ)

(۲۷) رسالہ مذکور الصدر کے علاوہ دو رسالے حکمت نفس پر اور ہیں (منہ)

(۲۸) مسائل علی الفلک والارض (منہ)

کتب سیر و نسخہ جات کتب سے جن کتابوں کے نام معلوم ہوئے ہیں ان میں غلطی واقع ہوئی ہے اور ایک ایک کتاب کو دو دو دفعہ شمار کیا گیا ہے۔ چنانچہ وجود باری تعالیٰ خلق عالم پر جو مضامین ہیں وہ غزالی کے ہیں اور کتب خانہ باوُلین۔ ٹیورن اور پارما میں بزبان عبرانی موجود ہیں۔ تولید حیوانی پر ایک رسالہ ہے جس میں تولد و توالد سے کمتر بحث کی گئی ہے اور قبول فساد کے طریقہ پر زیادہ بحث ہے۔ یہ رسالہ جو شاہی کتب خانہ کی فہرست میں موجود ہے دراصل "مابعد الطبعیات" کے مقالہ دوازدہم کی شرح میں کا ایک انتخاب ہے۔ رسالہ بر تغیرات طبعی حسب فلاسفہ قدیم مع توفیہات ابن رشد۔ رسائل جو دمدار ستارہ۔ رویت و ستارہ بنی' غذا اور طوفان کے بابت مختلف مضامین پر ہیں۔ شروح رسالہ ہائے ابن یقظان ابن طفیل۔ شرح رسالہ حیوۃ المعتزل لابن باجہ کو بھی ولف بار تولوسی و موریری(۱۲۴) نے ابن رشد کی طرف منسوب کیا ہے مگر اس کی بنیاد صرف موہوم و مبہم حوالہ جات پر ہے۔ ہربلاٹ نے بھی غلطی سے ایک سیاسی رسالہ موسوم بہ سراج السلاطین کو ابن رشد کی طرف منسوب کیا ہے جس کا مصنف دراصل ابوبکر محمد طرطوسی ہے اس سے ابن رشد کو کوئی تعلق نہیں۔

(ب) علم کلام و مذہب

(۱) فصل المقال فی مابین الحکمۃ والشریعہ من الاتصال اس کا ذکر ابن ابی اصیبعہ نے بھی کیا ہے۔ اس کا عربی نسخہ کتب خانہ اسکوریل کے قلمی نسخہ نشان (۶۲۹) سے نقل کر کے ایم۔ جی مولر نے بمقام میونخ طبع کرایا ہے اور ایک نسخہ عبرانی زبان میں بھی پیرس اور لندن میں موجود ہے۔

(۲) مذکورہ بالا رسالہ کا ماحصل یعنی اس کا ایک ضمیمہ اسی نسخہ میں موجود ہے اور کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے لوریم۔ جے مولر(۱۲۵) نے طبع بھی کرایا ہے۔

(۳) ایک مقالہ جس میں ظاہر کیا ہے کہ وجود عالم پر متکلمین اور مشائین (یعنی متبعین ارسطو) کے اعتقادات در حقیقت بالکل ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اس کا ذکر بھی ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے اور اسکوریل کی فہرست میں بھی اس کا نام ہے۔

(۴) مناہج کشف الادلہ۔ اس کتاب کا ذکر ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے اور نیز اسکوریل کی فہرست میں مذکور ہے۔ اسکوریل میں اس کا ایک عربی نسخہ ہے نشان۶۲۹ اور کتب خانہ

شاہی(۱۲۶) پیرس میں نیز لندن میں اس کا عبرانی نسخہ بھی موجود ہے۔ ایم۔ جے مولر صاحب نے اسے بھی طبع کرایا ہے۔

(۵) شرح عقیدہ امام مہدی۔ اس کا ذکر کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے۔ اس میں ابو عبداللہ محمد ابن تومرت بانی یا مہدی الموحدین کے عقائد مذہب کا حال ہے۔

(ج) فقہ و اصول فقہ

(۱) بدایتہ المجتہد و نہایتہ المقتصد(۱۲۷)۔ اس کتاب کا ابن ابار۔ محمد بن علیؒ (شاطبی) اور ابن ابی اصیبعہ نے ذکر کیا ہے اور اسکوریل کی فہرست میں بھی اس کا نام ہے۔ میرے خیال میں یہ وہی کتاب ہے جس کا ذکر کتاب المعتقد کے نام سے کیا گیا ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جو عام طور پر ابن رشد کے ساتھ منسوب کی جاتی ہے اور فہرست کتب ممنوعہ جو ہمارے عربی نسخہ نمبر(۵۲۵) میں ہے اس میں داخل ہے۔

(۲) خلاصہ المستصفے یعنی الغزالی کی کتاب المستصفیٰ جو فقہ پر ہے اس کا اختصار۔ ابن ابار نے اس کا ذکر کیا ہے اور اسکوریل کی فہرست میں بھی اس کا نام ہے۔ مقری لکھتا ہے کہ ابن سعید مورخ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

(۳) انظرفی اغلاط الکتب الفقیہ۔ یہ تین جلدوں میں ہے اور لاؤن افریقی نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

(۴) اسباب الاختلاف۔ یہ کتاب تین جلدوں میں ہے۔ اور اس کا ایک عربی نسخہ کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے نمبر(۹۸۸)

(۵) اصول فقہ کا نصاب کامل۔ عربی زبان میں ہے اور کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے۔ (نشان ۱۰۲۱ و ۱۰۲۲)

(۶) رسالہ اضحیہ (قربانی) منہ

(۷) رسالہ عشر(منہ)

(۸) بادشاہوں۔ حاکموں اور ربا خواروں کے منافع ناجائز پر ایک رسالہ ہے یعنی فرائض السلاطین و الخلفا (منہ نشان ۱۱۲۷) جسے ابن ابی اصیبعہ ابن رشد کی طرف منسوب کرتا ہے۔ ایک اور فقہ کی کتاب کا وہ ذکر کرتا ہے جس کا نام کتاب التحصیل ہے ایک اور کتاب کا نام لیتا ہے۔ جس کا نام مقدمات الفقہ ہے۔ لیکن یہ آخرالذکر دو کتابیں بلاشک ابن رشد کے دادا

ابوالولید اکبر کی تصنیف سے ہیں۔ نمبر ا و ۲ مذکور الصدر صرف ایسی ہیں جن کی نسبت تحقیق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ابن رشد کی ہیں۔ کیسی رای نیز(۱۲۸) نے جو نام بیان کئے ہیں۔ ان میں سے ایک کا بھی پتہ ابن رشد کی سانح عمریوں میں نہیں ملتا۔ چونکہ ابن رشد کے نام کے تین مشہور فقیہ گذرے ہیں۔ خاص کر وہ جو ۷۰۰ھ میں تھا اور جس کے تصانیف کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہیں اس لئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ان کے ناموں اور تصنیفات میں خلط ملط ہو گیا ہو۔

(د) علم ہیئت

(۱) مختصر المجسطی۔ کتب خانہ اسکوریل کی فہرستوں میں کتابوں کے ساتھ مصنفین کے نام اور مختصر حالات بھی درج ہیں۔ ان میں اس کا نام بھی ہے۔ اکثر کتب خانوں میں یہ عبرانی زبان میں موجود ہے۔ اس کا ترجمہ لاطینی میں کبھی نہیں ہوا۔ مگر پک ڈی لا میرانڈولی(۱۲۹) ووزلیس(۱۳۰) اور دیگر اشخاص کو اس کا علم تھا۔

(۲) اسکوریل کی فہرست میں جو نوٹ درج ہیں ان میں ایک اور تصنیف کا ذکر ہے جس کا نام ہے۔ الضروری من کتاب اقلیدس من المجسطی" مصنف کا نام مشتبہ ہے۔ میرے خیال میں یہ لفظ کلاڈیس(۱۳۱) ہے جو کہ اہل عرب بطلیموس کے ساتھ اضافہ کیا کرتے تھے۔ اگر یہ خیال صحیح ہے تو کیا یہ کتاب اور مذکورہ بالا کتاب دونوں ایک ہی نہیں ہیں۔

(۳) مقالہ فی حرکۃ الاکبر فلکیہ۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اسکوریل کی فہرست میں اس کا نام ہے۔ موسیو وستن فیلڈ(۱۳۲) کے خیال میں یہ کتاب اور کتاب جوہرالکون دونوں ایک ہی ہیں۔

(۴) مقالہ فی تدویر ہیئۃ الافلاک والثوابت۔ یعنی۔ افلاک و نجوم کی کروی شکل پر ایک رسالہ ہے۔ جس کا نام اسکوریل کی فہرست میں ہے۔ شروح بسیط کے حصہ ثانی میں جو مقالہ "السماء" کی شرح میں ہے ابن رشد اس میں لکھتا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ میں اس علم ہیئت پر ایک کتاب لکھوں گا جو ارسطو کے زمانہ میں تھا۔ تاکہ تمام مبتدع اصولوں کا قلع قمع ہو جائے اور طبیعات ارسطو کے ساتھ ہیئت کا تعلق ظاہر ہو جائے۔

ھ۔ صرف و نحو

(۱) کتاب الضروری من الصرف والنحو۔ اس کا ذکر ابن ابار نے کیا ہے۔ اور اسکوریل کی فہرست میں بھی اس کا نام ہے۔
(۲) القال فی الفعل والاسماء المشتقات۔ اسکوریل کی فہرست میں اس کا ذکر ہے۔

(و) طب

(۱) اس فن میں "الکلیات" ابن رشد کی سب سے بڑی تصنیف ہے۔ جس میں فن طب کے کل نصاب کو سات جلدوں میں ختم کیا ہے۔ ان میں سے جلد دوم۔ ششم و ہفتم کو باہم ملا کر مجموعہ طب نام رکھا ہے۔ رسالہ حفظان صحت جو عربی زبان میں ہے۔ کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے (نمبر ۸۷۹) وہ بلاشبہ کلیات کا حصہ ششم ہے۔ اس تصنیف کا ذکر ابن الابار اور ابن ابیعہ نے بھی کیا ہے اور اسکوریل کی فہرست میں موجود ہے۔
(۲) ابن سینا کی ایک طبی نظم موسوم "بہ ارجوزہ" کی ایک شرح ہے۔ یہ ابن رشد کی مشہور ترین کتب میں سے ہے اور کتب خانہ اسکوریل میں نیز آکسفورڈ لندن اور خاص کر پیرس میں موجود ہے۔
(۳) مقالہ فی التریاق۔ ابن رشد خود اس کتاب کا حوالہ اپنی کلیات میں دیتا ہے۔ اس کا عربی نسخہ کتب خانہ اسکوریل (نشان ۸۷۹) میں اور عبرانی و لاطینی نسخے اکثر کتب خانوں میں موجود ہیں۔
(۴) اجوبہ یا نسخہ جات زحیر (پیچش) عبرانی میں لندن (کے نسخہ اسکالیگر ۲) میں موجود ہے۔
(۵) تلخیص کتاب الحمیات لجالینوس۔
(۶) تلخیص کتاب القوی الطبعیہ لجالینوس۔
(۷) تلخیص کتاب العلل و الاعراض لجالینوس۔
(۸) جالینوس کی ایک اور کتاب کی تلخیص۔ (۱۳۳)
(۹) تلخیص کتاب الا سطقسات لجالینوس (یعنی عناصر)
(۱۰) تلخیص کتاب المزاج لجالینوس۔
(۱۱) تلخیص کتاب الادویہ المفردۃ لجالینوس۔
(۱۲) جالینوس کے اور دیگر رسائل کی تلخیص۔ (۱۳۴)

ابن ابی اصیبعہ نے ان تمام تلخیصات رسائل جالینوس کا ذکر کیا ہے اور اسکوریل کی فہرست میں بھی ان کے نام ہیں۔

(۱۳) المقال فی الامزجۃ المختلفہ۔ بزبان عربی اسکوریل کے کتب خانہ میں ہے (نشان ۸۷۹) اور بلاشبہ وہی رسالہ ہے جس کا نام "المزاج" اوپر درج کیا گیا ہے۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جالینوس کے اسی نام کی ایک کتاب کی شرح جو ایک دوسری تصنیف ہے موجود ہے۔

(۱۴) مقالہ المفردات۔ یہ عبرانی زبان میں ہے اور رسالہ مذکور الصدر نمبر(۱۱) سے مختلف ہے اور اس رسالۃ المفردات سے بھی مختلف ہے جو لاطینی زبان میں طبع ہوا ہے اور جو کلیات کی محض جلد پنجم ہے۔

(۱۵) کتاب الامزجہ۔ اس کا نام اسکوریل کی فہرست میں ہے۔

(۱۶) المقال فی النطفۃ الحیوانیہ۔ پہلی مرتبہ لاطینی زبان میں کلیات کے حصہ نہم مطبوعہ ۱۵۶۰ء کے ساتھ طبع ہوئی اسکوریل کی فہرست میں اس کا ذکر ہے۔

(۱۷) قوانین الادویہ المجیبہ۔

(۱۸) مسئلہ فی نوائب الحمی۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱۹) مقالہ فی الحمیات العفنۃ (ابن ابی اصیبعہ)

(۲۰) المراجعات والمباحث بین ابی بکر ابن طفیل و بین ابن رشد فی رسمہ لندوا فی کتابہ الموسوم بالکلیات (منہ) دیگر نسخہ جات قلمی سے بھی اور نیز ان کتب ہائے طبی سے جو زمانہ (رینی سانس) احیاء علوم میں جمع کی گئیں۔ نیز علمی کتب کی فہرست دینے والوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسے لاطینی ترجمہ متن موجود ہیں یا ایسے بعض رسائل کا پتہ ملتا ہے جن پر ابن رشد کا نام درج ہے لیکن جن کی نسبت یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ اسی کی تصنیفات سے ہیں یا نہیں۔ مثلاً الربط بین ارسطو و جالینوس فی تولید الدم۔ اسرار بقراط بحث بر آغاز صحت بعد از بخار۔

(۱۰) عربی متون ابن رشد و قلمی نسخہ جات عربی و عبرانی و لاطینی

ابن رشد کو مسلمانوں میں بہت کم شہرت حاصل تھی اور اس کی وفات کے بعد ہی سے تعلیم فلسفہ میں بہت تیزی کے ساتھ انحطاط شروع ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تصنیفات کے

عربی نسخے بہت کم شائع ہوئے۔ اور مشکل سے اندلس کے باہر کہیں گئے۔ عربی قلمی کتابوں کی عظیم الشان بربادی جو کارڈنل زی نیز(۱۳۵) کے حکم سے عمل میں آئی۔ (لکھا جاتا ہے کہ غرناطہ کے شارع عام پر جو کتابیں جلا دی گئیں ان کی تعداد ۸۰ ہزار تھی) اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شارح اعظم کی تصنیفات کے اصل متون بالکل نادر الوجود ہو گئے۔ جو قلمی نسخے ہمارے پاس ہیں وہ سب مرا کی حروف میں ہیں۔ ہوٹ(۱۳۶)۔ کسوبن(۱۳۷) کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اس نے بلاشبہ اپنی آنکھ سے ایک قلمی نسخے کو دیکھا تھا۔ جسے گائیلوم پوسٹل(۱۳۸) مشرق سے لایا تھا۔ اس میں قانون ارسطو کے پانچ مقالوں اور رسالہ ہائے معانی و بلاغت و شاعری پر ایک شرح موجود تھی۔ میں اقرار کرتا ہوں کہ ایک عرصہ تک یہ بیان جس کی تصدیق ایورانچز(۱۳۹) کے اسقف اعظم نے بھی کی تھی مجھے بہت مشتبہ معلوم ہوتا رہا۔ میں اپنے جی میں کہتا تھا کہ پوسٹل کیسے ممالک مشرق سے ایک ایسی کتاب لا سکا جو وہاں بھی اس قدر نادر الوجود تھی۔ خود ہوٹ پہلے یہ کہتا ہے کہ اسکالیگر(۱۴۰) ابن رشد کے قلمی نسخے میسر آنے سے مایوس ہو چکا تھا۔ پھر خود ہی تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ ایسا عالم و محقق جیسا کہ وہ تھا پوسٹل کے مقبوضہ نسخے سے بالکل لاعلم رہا۔ باوجودیکہ آخرالذکر اس کا دوست تھا اور ہر دو باہم خط و کتابت رکھتے تھے مگر یہ اعتراض کیا قیاسی نہیں ہے۔ جس قدر غلطیاں مقالہ فی التاویلات میں نظر آتی ہیں ان پر نظر کر کے نیز یہ دیکھ کر کہ مشرقی کتب کے ترجمے کیسے ہوتے ہیں' خود بخود یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہوٹ کی شہادت ان وجوہ سے ساقط الاعتبار نہیں قرار پاتی؟

فلارنس کے نسخہ جات کا معائنہ کرنے ے بعد میرے شبہات کا ایک حصہ دور ہو گیا۔ یہ قلمی نسخہ حقیقتاً بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ ہوٹ بیان کرتا ہے۔ رسالہ معانی و بلاغت و رسالہ شاعری پر جو شرحیں ہیں وہ شرح قانون ارسطو کے ساتھ ساتھ ہیں۔ لیکن یہ مشکل سے باور آسکتا ہے کہ ہوٹ اور کسوبن دونوں کی نظر اتفاقیہ طور پر ان نسخوں پر پڑی۔ اگر یہ قیاس کیا جائے تو بعید نہ سمجھنا چاہئے کہ جو نسخہ کسوبن کے ہاتھ میں تھا وہ یہی ہے جو آج فلارنس کی لارشین لائبریری کی الماریوں میں موجود ہے۔ لیکن اس قیاس سے وہ عام نتیجہ ضعیف نہیں ہونے پاتا جس پر ہم آ رہے ہیں یعنی یہ نسخہ چودھویں صدی میں اہل مغرب کے نہایت خوبصورت و صاف حروف میں لکھا گیا ہے۔ اگر پوسٹل اس کو مشرق سے لایا ہے تو یقیناً وہ یہاں اتفاقی طور پر پہنچا ہوگا۔ موسیو پلی ڈوپے(۱۴۱) نے ایک خط پیرس سے ۲۰ مئی ۱۶۰۶ء کو اسکالیگر کے نام لکھا ہے جس سے ابن رشد کے ایک دوسرے نسخے کا پتہ چلتا ہے جس سے کسوبن بھی واقف تھا۔

فلارنس کے نسخے میں قانون کی شرح متوسط اور "معانی" و "بلاغت" و "شاعری" کی تلخیص موجود ہے۔ یعنی ارسطو کی منطقی تصانیف کی شروح کا ایک مجموعہ ہے۔ اس خوبصورت نسخہ کو جو میں نے دیکھا تو لاطینی ترجمہ کے مقابلہ میں کچھ زیادہ فرق نظر نہیں آیا۔ ممکن ہے کہ یہ فرق تلخیص رسالہ "معانی و بلاغت" خاص کر رسالہ "شاعری" میں زیادہ بین ہو۔ میں نے کہیں اور لکھا ہے کہ اس نسخے کے طبع ہونے سے شائقین علوم مشرقی کو کس قدر خوشی ہوگی۔ ہمارے پاس جو دو ترجمے ہیں اس میں ہرمن ڈی ایڈمنڈ(۱۴۲) کا ترجمہ بالکل سمجھ میں نہیں آتا اور ابراہام ڈی بالمیر(۱۴۳) کا ترجمہ' متن سے بہت مختلف ہے یعنی عبرانی مترجم نے وہ عربی مقولے یا مثالیں جو کہ خود ابن رشد نے اصل یونانی متن میں یونانی مثالوں کے بجائے داخل کر دی تھیں۔ انھیں یا تو بالکل حذف کر دیا یا ان کے بجائے وہ شواہد درج کر دیئے ہیں جو یہودیوں میں معروف ہیں۔ ڈرڈ کا کتب خانہ اسکوریل اور فلورنس کا کتب خانہ لارشین صرف یہی دو مقام ہیں جہاں یورپ میں ابن رشد کے کتب فلسفہ کے عربی متون کا کچھ حصہ موجود ہے (نمبر ۹۲۹) میں چند مختصر رسالے موجود ہیں۔ جن کے مجموعہ کا نام مقدمات الفلسفہ ہے' اسی میں وہ اہم رسائل بھی ہیں جو فلسفہ اور مذہب کے باہمی ربط پر اس نے لکھے ہیں نمبر۶۴۶ میں رسالہ "الروح" پر شرح ہے اور نمبر ۸۷۹ کا نام مقالتہ فی العقل والمعقول ہے اور ابن رشد کی تصنیفات کی ایک مکمل فہرست بھی ہے۔ حاجی خلیفہ یا یوں کہئے کہ تہافتہ الفلاسفہ غزالی کی وجہ سے ابن رشد کی تہافتہ التہافتہ عربی میں باقی رہ گئی۔ علاوہ اس کے عبرانی حرفوں میں ابن رشد کی بعض عربی کتابوں کے نسخے یہودیوں کے پڑھنے کے لئے تھے وہ اب بھی باقی ہیں۔ پیرس کے ہمارے شاہی کتب خانہ میں انھیں حروف میں (نشان ہائے ۳۰۳ و ۳۱۷) رسالہ "القانون" کا ایک اختصار موجود ہے۔ اور مقالۃالتولید۔ الکون و لفساد۔ شہاب ثاقب اور کتاب النفس پر شروح متوسط ہیں اور "اجسام صغیرہ مبعیہ"(۱۴۴) پر ایک ملخص موجود ہے۔

آکسفورڈ کی باڈلین لائبریری میں بھی انھیں حروف میں مقالہ فی "الافلاک" و فی الشہاب الثاقب" موجود ہے۔

ابن رشد کی طبی تصنیفات بمقابلہ کتب فلسفہ کے اتنی نادر الوجود نہیں۔ اسکوریل لائبریری میں شرح ارجوزہ ابن سینا کے کئی ایک قلمی نسخے موجود ہیں۔ نشانہ ۹-۶-۲۶ ۸-۸۵۳) نیز شروح رسالہ ہائے جالینوس و رسالہ تریاق اور شاید کلیات کے بھی نسخے ہیں۔ باڈلین لائبریری کتب خانہ لندن و کتب خانہ پیرس میں بھی شرح ارجوزہ ابن سینا کے قلمی نسخے موجود ہیں۔ جس قدر کہ ابن رشد کی تصانیف کے عربی نسخے ہمارے کتب خانوں میں نادرالوجود ہیں اسی قدر ان

کے عبرانی ترجمے بکثرت موجود ہیں۔ صرف شاہی کتب خانہ پیرس کی عمارت قدیم میں تقریباً (۵۰) نسخے ہیں۔ کتب خانہ ویانا میں کم سے کم (۴۰) ہیں ایبی ڈی روزی(۱۴۵) کی جمع کردہ کتابیں (۲۸) سے زیادہ ہیں۔ عبرانی قلمی نسخہ جات میں انجیل کے بعد کسی کتاب کی اتنی کثرت نہیں جس قدر کہ ان کی ہے۔ ابن رشد کے لاطینی ترجمے بھی بکثرت ہیں۔ خاص کر ان ذخیروں میں جیسے کہ ساربون (Sarbonnae) کا ذخیرہ ہے جو وسطی زمانہ یورپ کے فلسفہ الہیات کی عظیم الشان جدوجہد کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً چودھویں عیسوی کے ہیں۔

(۱۱) اس کی تصنیفات کے مطبوعہ نسخے

ابن رشد کے عربی متون کا کوئی جزو ۱۸۵۹ء تک طبع نہیں ہوا۔ اس سال موسیو جے مولر(۱۴۶) نے بہ سرپرستی اکاڈمی آف سائنسز بمقام میونخ تین مقالے الربط بین المذہب و الفلسفہ کے طبع کرائے جو اسکوریل لائبریری کے قلمی نسخے نشان ۶۲۹ میں شامل تھے۔ فاضل ایڈیٹر نے ایک مقدمہ اور دیگر تشریحات لکھنے کا وعدہ فرمایا تھا جس کے ایفاء کی ابھی تک نوبت نہیں آئی۔ ابن رشد کی دو کتابیں مختصر المنطق اور مختصر الطبیعیات ۱۵۶۰ء میں بمقام ریوا(۱۴۷) عبرانی زبان میں طبع ہوئی ہیں۔ موسیو گولڈن تھال(۱۴۸) نے ۱۸۴۳ء میں بمقام لپزگ شرح "معانی و بلاغت" کا عبرانی ترجمہ طبع کرایا تھا۔

ابن رشد کے کامل یا ناقص لاطینی ترجمے جو ۱۴۸۰ء اور ۱۵۴۰ء کے مابین شائع ہوئے بے شمار ہیں۔ کوئی سال ایسا نہیں جاتا تھا جو ایک نیا ایڈیشن شائع نہ ہوتا ہو۔ صرف ایک ونیس میں پچاس تک شمار میں آتی ہیں جن میں سے چودہ یا پندرہ کم و بیش مکمل تھیں۔

پیڈوا(۱۴۹) کو یہ عزت حاصل ہے کہ اس نے دنیا میں سب سے پہلا ایڈیشن شائع کیا۔ ۱۴۷۲ء و ۱۴۷۳ء و ۱۴۷۴ء میں اس شہر میں ارسطو کے مختلف رسائل مع شروح ابن رشد۔ ونس جوانس فلی پیس آرمی لیانوئی(۱۵۰) اور اس کے بھائیوں کی سرپرستی میں بشراکت لارینٹس کینوزنگ لینڈیئی ریناٹے سینس(۱۵۱) شائع ہوئے ہیں۔

۱۴۸۱ء میں بمقام ونیس مقالہ "شاعری" پر ملخص مع تشریحات فارابی بر رسالہ بلاغت و معانی شائع ہوا۔ ۱۴۸۲ء میں "الکلیات" و رسالہ "جوہر الکون" شائع ہوئے۔

۱۴۸۳ء و ۱۴۸۴ء میں ارسطو کی تمام تصنیفات مع شروح ابن رشد تین جلدوں میں آنڈری ڈاسولو(۱۵۲) نے شائع کیں جو اب بالکل نادر ہیں۔ ۱۴۸۹ء میں ایک دوسرا مکمل ایڈیشن

دو یا تین جلدوں میں برنا رڈونیوڈی ٹرائڈینو(۱۵۳) نے شائع کیا۔ پھر ایک کے بعد دوسرے مطبوعات مسلسل شائع ہونے لگیں۔ سنین ۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷ء اور ۱۵۰۰ء میں کم و بیش مکمل ایڈیشن شائع ہوئے ہیں۔ اس کے بعد معلوم ہوتا تھا کہ گویا کلیات ارسطو وینس میں بغیر اپنے شارح کے کبھی طبع نہ کی جائے گی۔ آنڈری ڈاسولو آکٹیوبن اسکاٹ کامیوڈی ٹرائیڈ نیو(۱۵۴)۔ جین گریفس(۱۵۵)۔ خاص کر مجلس اندلس (جن ٹیز) نے نہایت سرعت کے ساتھ تمام سولھویں صدی میں یکے بعد دیگرے ابن رشد کی مطبوعات شائع کی ہیں جو مطبوعات کہ سب سے زیادہ اچھی اور دور دور پھیلی ہوئی تھیں وہ اسی مجلس (جن ٹیز) کی تھیں جو ۱۵۵۳ء میں شائع ہوئیں۔ سب سے آخری مکمل ایڈیشن وہ ہے جو ۱۵۷۴ء میں شائع ہوئی۔

گو کہ وینس نے بقول شخصے ابن رشد کی تصنیفات شائع کرنے کا ٹھیکہ لے لیا تھا۔ لیکن دوسرے شہر بھی ہیں جہاں اس کی طبی تصنیفات اور رسائل فلسفہ کی جلدیں الگ الگ شائع ہوتی رہیں۔ مثلاً بولون میں ۱۵۰۱ء۔ ۱۵۲۳ء اور ۱۵۸۰ء میں۔ رومتہ الکبریٰ میں۔ ۱۵۲۱ء و ۱۵۳۹ء میں پادیا میں ۱۵۰۷ و ۱۵۲۰ء میں' اسٹرا سبرگ میں ۱۵۰۳ و ۱۵۳۱ء میں' نیپلز میں ۱۵۷۰ء و ۱۵۷۴ء میں' جنیوا میں ۱۶۰۸ء میں شائع ہوئی ہیں۔ لیانس میں بھی ایک مکمل ایڈیشن سیپیان ڈی فابیانو(۱۵۶) نے ۱۵۲۴ء میں شائع کی اس کے علاوہ اور دیگر بکثرت غیر مکمل ایڈیشنیں ۱۵۱۷ء و ۱۵۳۱ء ۱۵۳۷ء اور ۱۵۴۲ء میں شائع ہوئیں۔ سولھویں صدی عیسوی کے اختتام پر یہ ایڈیشنیں رفتہ رفتہ کمیاب ہوتی گئیں اور صرف چند طبی رسائل باقی رہ گئے جو بعد میں طبع ہوتے رہے مگر سترھویں صدی عیسوی میں یہ تمام بے شمار جلدیں گرد فراموشی میں ہمیشہ کے لئے دفن ہو گئیں۔

حوالہ جات

(۱) (Roerhius) بوائی تھیوس ایک رومی حکیم اور مدبر ملک کا نام ہے۔

(۲) الحکم المستنصر باللہ اپنے باپ عبدالرحمٰن الناصر کے بعد۔ رمضان ۳۵۰ھ (مطابق اکتوبر ۹۶۱ء) میں اندلس کے تخت خلافت پر بیٹھا۔ گو عبدالرحمٰن کے چند سال پہلے ہی سے اس نے عملی طور پر سلطنت کے کاروبار میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا۔ یہ خلیفہ انصاف پسندی اور دانشمندی میں دور دور مشہور تھا۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ خلیفہ الحکم ثانی کو علوم ادب و حکمت سے بہت شغف تھا اور اہل علوم کو بہت کچھ انعام و اکرام دیا کرتا تھا۔ گو خود اس خاندان کے دیگر خلفا بھی علم دوست تھے اور کتابیں جمع کرنے کے عادی تھے مگر جو کتب خانہ اس نے جمع کیا اس کی نظیر نہیں تھی' اس کا خیال تھا علم کی جس قدر اشاعت کی جائے کم ہے۔ چنانچہ دارالسلطنت میں ستائیس مدرسے ایسے قائم تھے جہاں غریبوں کے لڑکے مفت تعلیم حاصل کیا کرتے تھے اور قرطبہ کا دارالعلوم اس زمانہ میں قاہرہ کے الازہر اور بغداد کے مدرسہ نظامیہ سے کچھ کم نہ تھا۔ ۲ صفر ۳۶۶ھ (مطابق یکم اکتوبر ۹۷۶ء) کو کچھ کم سولہ برس کی حکومت کے بعد اس نے انتقال کیا اور اس کے ساتھ اموی خاندان اندلس کی شان و شوکت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ مولانا شبلی مرحوم اپنے مقالات میں لکھتے ہیں کہ حکم کے بعد اس کا جانشین ہشام اگرچہ فلسفہ کا دشمن نکلا اور اس کے بعد ایک مدت تک کسی نے فلسفہ کی سرپرستی نہ کی لیکن حکم نے فلسفہ دانوں کا ایک گروہ پیدا کر دیا تھا جس کا سلسلہ آخیر زمانہ تک برابر باقی رہا۔ احمد اور عمر دو حقیقی بھائی ۳۳۰ھ میں تحصیل علم کے بعد بغداد گئے اور ۳۵۱ھ میں یعنی حکم کی تخت نشینی کے ایک برس بعد وہاں سے واپس ہوئے۔ حکم نے دونوں کو اپنے خاص درباریوں میں داخل کیا۔ اور مشہور فاضل محمد بن عبدون الجبلی نے بھی اسی غرض سے ۳۴۷ھ میں ممالک مشرقیہ کا سفر کیا۔ اور ابو سلیمان محمد بن طاہر بن سیتانی سے جو اس زمانہ کا سب سے بڑا منطق داں تھا منطق کی تحصیل کی۔ وہ ۳۶۱ھ میں اندلس کو واپس آیا اور حکم نے اس کو طبابت کی خدمت دی۔ حکم کے دربار میں اور بہت سے فلسفہ داں تھے۔ جن میں سے احمد بن حکم بن حفصون اور ابوبکر احمد بن جابر خاص شہرت رکھتے تھے۔ ان لوگوں نے خود اور واسطہ در واسطہ ان کے شاگردوں نے فلسفہ دانوں کا ایک مستقل خاندان قائم کر دیا۔ یہاں تک کہ ابو عبداللہ بن الکتانی جس نے ۴۲۰ھ میں انتقال کیا۔ اس نے جب منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبیدون جبلی کے علاوہ فلسفہ دانوں کی ایک جماعت کثیر عمر بن یونس' احمد بن حکم' ابو عبداللہ بن ابراہیم القاضی' ابو عبداللہ محمد بن مسعود' محمد بن میمون' ابو القاسم بن نجم' سعید بن فتمون' ابو الحارث اسقف' اور ابو مربن بجانی موجود تھے اور ابو عبداللہ نے ان سب کی شاگردی کا شرف حاصل کیا۔

ایک خاص واقعہ جو اس سلسلہ میں لحاظ کے قابل ہے یہ ہے کہ حکم نے مسلمانوں کے ساتھ یہود و نصاریٰ کی بھی سرپرستی کی۔ اس نے اکثر علمائے یہود و نصاریٰ کو بھی دربار میں جگہ دی اور ان کو اس مرتبہ تک پہنچایا کہ وہ اپنے مذہبی علوم میں بغداد کے دست نگر نہ رہے۔ ابن ابی اصیبعہ کا بیان ہے کہ حکم کے زمانہ تک اسپین کے یہودی اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ میں بغداد کے یہود کے محتاج تھے اور وہیں سے فتوے منگواتے تھے لیکن خلیفہ حکم نے حسدای بن اسحاق کو جو ایک نامور یہودی عالم تھا دربار میں داخل کیا اور دولت و مال سے مالا مال کر دیا تو اس نے مشرقی ممالک سے زر خطیر صرف کر کے تمام مذہبی تاریخیں منگوائیں اور اس وقت سے اسپین کے یہودی بغداد سے بے نیاز ہو گئے۔ حکم کے طرز عمل نے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسیع کر دیا یعنی مسلمانوں یہود و نصاریٰ سب میں فلسفہ و معقولات کی تعلیم پھیل گئی۔ ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ان فرقوں میں باہم علمی تعلقات قائم ہو گئے۔ یہود و نصاریٰ پہلے بھی مسلمان کی شاگردی سے عار نہ رکھتے تھے' لیکن اب مسلمانوں کو بھی غیر مذہب والوں کی شاگردی سے عار نہ رہا۔" بہت سے نامور علمائے اسلام کے حالات میں تم پڑھو گے کہ وہ طب میں عیسائی علما کے شاگرد تھے۔ ان باتوں سے وسعت علمی کے علاوہ بڑا فائدہ یہ ہوا کہ فلسفہ کو ایک محفوظ جائے پناہ مل گئی کیونکہ فلسفہ کی تعلیم پر جو برہمی ظاہر ہوئی تھی وہ مسلمانوں تک محدود تھی۔ عیسائی اور یہودیوں سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب فلسفہ کا کوئی سرپرست نہ رہا تو بھی کوئی فلسفہ سے تعرض نہیں کر سکتا تھا۔ حکم کے بعد کئی صدیوں تک فلسفہ شاہانہ عنایت سے محروم رہا یہاں تک کہ موحدین کی سلطنت قائم ہوئی۔ یہ سلطنت محمد بن تومرت نے قائم کی تھی جو امام غزالی کا شاگرد تھا اور بڑا عالم تھا۔ اشعری مذہب میں امام غزالی کی وجہ سے معقولات کا کسی قدر رنگ آگیا تھا اس لئے فلسفہ کے ساتھ کوئی تعصب باقی نہ رہا۔ عبدالمومن نے جو اس سلسلہ کا سب سے پہلا بادشاہ تھا' علوم و فنون پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی اور عبدالملک بن زہر کو جو اس زمانہ کا بہت بڑا عالم تھا اپنے خاص مقربین میں داخل کیا' عبدالمومن کے بعد اس کے جانشین یوسف بن عبدالمومن نے جو ۵۰۸ ہجری میں تخت نشین ہوا۔ حکم اور مامون الرشید کا زمانہ یاد دلا دیا۔ وہ خود بہت بڑا عالم تھا۔ علوم عربیہ میں کوئی شخص اس کا ہمسر نہ تھا۔ صحیح بخاری زبانی یاد تھی' فقہ میں بھی اچھی مہارت رکھتا تھا' ان علوم سے فارغ ہو کر اس نے فلسفہ پر توجہ کی' فلسفہ کی تصنیفات دور دور سے منگوائیں اور ابن طفیل کو جو فلسفہ میں بو علی سینا کا ہمسر تھا ندیم خاص مقرر کر کے اس خدمت پر مامور کیا کہ تمام اطراف سے علماء اور اہل فن طلب کئے جائیں اور ان کو علمی خدمتیں دی جائیں' ابن طفیل نے جو آئمہ فن جمع کئے ان میں ایک ہمارا نامور ابن رشد بھی تھا۔

(۳) الحکم ثانی کی وفات کے وقت ہشام کی عمر صرف گیارہ برس کی تھی۔ صفر ۳۶۶ھ (مطابق اکتوبر ۹۷۶ء) میں المویدباللہ کے لقب کے ساتھ تخت نشین ہوا۔ الحکم نے انتقال کے وقت' محمد بن ابی عامر کو جو اس کا کاتب تھا' اس لڑکے کا ہاتھ پکڑا دیا تھا۔ اور بادشاہ بیگم صبح کو جو ہشام کی ماں اور بہت لائق بی بی تھی اتالیقہ مقرر کیا تھا۔ لیکن ابن ابی عامر نے حق نمک ادا نہیں کیا اور خود حکومت

غصب کر لی- اور وزیر السلطنت کی بجائے مختار کل بن کر حاجب المنصور کے لقب سے حکومت کرنے لگا-

(۴) ابو القاسم محدث ابن بشکوال نے کتاب الصلۃ' تاریخ العلما میں لکھی ہے جس پر ابو عبداللہ بن الابار مصاحب بادشاہ افریقہ نے حواشی لکھے ہیں انہیں حواشی کو تکلمہ ابن الابار کہا جاتا ہے (مقری)

(۵) Leon I' Africain

(۶) Moriri' Bartolocci' Bayle' Antonio' Brucker' Sprengel' Amoreux' Middeldorpf' Amable' jourdain.

(۷) Pococke Reiski D Rossi

(۸) Wusten Field Wenrich

(۹) M. munk

(۱۰) Melanges de philosophic juive et arable

(۱۱) اندلس میں اس خاندان کے بادشاہوں نے ۵۴۲ھ تک حکومت کی تھی- ان کی اصل بربر قبیلہ سنہاجہ سے ہے- ان کے مرد چہروں پر نقاب ڈالتے تھے اس لئے ان کا نام ملثمین ہوا- بعض کا خیال ہے کہ یہ حمیر کے عرب تھے- ان کے قبیلہ میں پہلا بادشاہ ابوبکر بن عمر ہوا ہے جسے امیر المسلمین کا خطاب تھا- اس کے بعد یوسف بن تاشقین بادشاہ ہوا جس نے نصاریٰ کے مقابلہ میں اندلس کے مسلمانوں کی مدد کی اور ملک کی حالت کمزور پاکر خود قبضہ کر لیا- ۵۰۰ھ میں اس کی وفات ہوئی ہے- اس کے بیٹے علی بن یوسف کے زمانہ میں جور و تعدی بہت پھیل گئی تھی- محمد بن تومرت نے ان مظالم و بدعتوں کے خلاف آواز بلند کی اور ایسی کوشش کی کہ رفتہ رفتہ ملثمین کی حکومت برباد ہو کر موحدین کی سلطنت قائم ہوئی جس کے پہلے بادشاہ کا نام عبدالمومن تھا-

(۱۲) Alphonso

(۱۳) مراکش کے ایک شہر کا نام ہے جو ساحل بحر قلزم پر واقع ہے-

(۱۴) ابو جعفر ہارون ترجالی :- ابو جعفر ابو الولید ابن رشد کا طب میں استاد تھا- علامہ شبلی مقالات کے صفحہ ۱۹۱ پر لکھتے ہیں کہ ابن رشد نے اس کی خدمت میں ایک مدت تک طب کی تحصیل کی اور طب کے سوا اور علوم بھی اس سے حاصل کئے- ابو جعفر اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور وہاں کے اعیان میں گنا جاتا تھا- ابوبکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی' طب میں نہایت کمال حاصل کیا تھا- ارسطو اور دیگر حکمائے متقدین کی تصنیفات کا بڑا ماہر تھا- علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ میں بھی کمال رکھتا تھا اور اس تعلق سے سلطان وقت یعنی یوسف ابن عبدالعزیز کے دربار کا ملازم تھا-

(۱۵) شیخ موفق الدین احمد بن قاسم الخزرجی الطبیب المعروف بہ ابن ابی اصیبعہ اس کی کتاب کا نام عیون الانباء فی طبقات الاطبا ہے جو ایک مبسوط تذکرہ ہے ۱۲۶۹ء میں اس نے وفات پائی-

(۱۶) اس کا نام ابوبکر محمد بن یحیٰی ابن باجہ ہے- اس کا لقب ابن الصائغ ہے- وہ سرقسطہ (سرگوسہ)

میں پیدا ہوا اور یہیں اس کی تعلیم و تربیت ہوئی- یہ مشہور حکیم حافظ قرآن تھا اور علوم عربیہ پر بڑا عبور رکھتا تھا اور اپنے وقت کے بڑے حاذق طبیبوں میں گنا جاتا تھا مگر سب سے زیادہ شہرت اس نے حکمت و فلسفہ میں پائی- ان علوم کا امام وقت تھا- موسیقی میں بھی اسے کامل دستگاہ تھی اور "نے" خوب بجاتا تھا- بعض مورخ اس کا مولد قرطبہ بتاتے ہیں- اس کے ایک شاگرد ابوالحسن ابن عبدالعزیز ابن امام نے لکھا ہے کہ اس زمانہ میں دو ہی شخص یعنی ابن باجہ اور ملک ابن واہب اشبیلی علوم طبیعیہ و فلسفہ میں سربر آوردہ تھے مگر ملک ابن واہب اشبیلی نے آخر چل کر دشمنان علم کے خوف سے اس طرف توجہ کم کر دی اور علوم شرعیہ میں زیادہ توغل شروع کر دیا اور ان میں بڑا ملکہ حاصل کیا- ابن باجہ علیٰ حالہ علوم عقلیہ کی تحصیل و اشاعت میں سرگرم رہا اور ہیئت ہندسہ والہیات وغیرہ میں بڑا مرتبہ حاصل کیا- اور از راہ بغض کئی مرتبہ عامی جاہلوں نے اس کی جان پر حملہ کیا مگر خدا نے حفاظت فرمائی- علامہ شبلی اپنے مقالات میں لکھتے ہیں کہ آغاز شباب ہی میں اس کے فضل و کمال کی یہ شہرت ہوئی کہ ابوبکر بن ابراہیم صحراوی رئیس سرقسطہ نے اس کو اپنا وزیر مقرر کیا لیکن ابن باجہ کی شہرت جس قدر فلسفیانہ مذاق میں بڑھتی جاتی تھی اس قدر عوام اس کی طرف سے بدظن ہوتے جاتے تھے- اس زمانہ میں امراء بنو ہود اس وصف میں مشہور تھے کہ حکماء و فلاسفہ کی قدر دانی کو عوام کی رضا مندی پر مقدم رکھتے تھے- ابوبکر کو امراء بنوہود سے ہمسری کا دعویٰ تھا اس لئے اس نے بھی چند روز تک عوام کی پروا نہ کی لیکن نتیجہ یہ ہوا کہ اہل فوج برہم ہو گئے اور ایک جماعت کثیر ترک ملازمت کر کے چلی گئی- مجبوراً" ابن باجہ کو بھی دربار چھوڑنا پڑا اور مراکش جاکر ملثمین کے دربار میں ملازمت اختیار کی- یہاں اس کی بہت قدر ہوئی لیکن موت نے جلدی کی- علوم عقلیہ میں وہ اپنے زمانہ کا ارسطو تھا- اس نے ارسطو کی تصنیفات کی شرحیں لکھیں- فلسفہ کی مختلف شاخوں پر مستقل کتابیں لکھیں جن میں اپنی ذاتی تحقیقات درج کیں- امام غزالی کے برخلاف یہ ثابت کیا کہ علوم نظریہ ادراک حقائق کے لئے کافی ہیں- علوم کشفیہ کی ضرورت نہیں- موسیقی پر ایک محققانہ کتاب لکھی اور بہت سے راگ خود ایجاد کئے-

کہتے ہیں کہ ابن رشد اس کے شاگردوں میں سے تھا اپنی فلسفہ کی کتابوں میں عزت سے اس کا نام لیتا ہے اور اس کے اقوال کی بڑی وقعت ظاہر کرتا ہے- ابن طفیل بھی اپنی کتابوں میں بڑی مداحی کرتا ہے لوئیس نے اپنی تاریخ فلسفیات میں ابن باجہ کا ذکر کیا ہے مگر کوئی نئی بات نہیں لکھی جس کا حوالہ دیا جائے (ماخوذ از رسائل عماد الملک و مقالات شبلی)

(۱۷) ابن طفیل :- ابن ابی اصیبعہ اپنی طبقات اطباء میں ابن طفیل کا تذکرہ ترک کر گیا ہے- مگر ابن الخطیب نے کچھ حالات لکھے ہیں- ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد بن طفیل القیسی' وادی آش میں متولد ہوا- صوبہ غرناطہ میں وادی آش ایک بڑا شہر ہے جس کو وادی الاشات بھی کہتے ہیں- اس بستی کی آب و ہوا کو مذاق ادب و شاعری سے بڑی مناسبت تھی اور یہاں کے باغات اور ندیاں بہت پر فضا تھیں- ابن طفیل تحصیل علم کے بعد تھوڑی ہی عمر میں والی غرناطہ کا کاتب یعنی معتمد (سیکرٹری)

مقرر ہوا اور وہاں سے نکل کر یوسف بن عبدالمومن کے دربار میں خدمت طبابت اور بعد چندے منصب جلیل وزارت سے سرفراز ہوا۔ اپنے قرن کے سر آمد اطباء میں اس کا شمار تھا اور ریاضیات اور ہیئت میں اس کو بڑا ملکہ تھا۔

اس حکیم نے ۵۸۱ ھ (مطابق ۱۱۵۸ء و ۱۱۸۶ء) میں مقام مراکش وفات پائی لوئیس اپنی تاریخ فلسفیات میں لکھتا ہے کہ امیر یعقوب المنصور باللہ خلف امیر یوسف اس کے جنازہ کے ساتھ گیا اور اس کی موت کا بڑا غم کیا۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ ابن طفیل جس قدر ابن باجہ کا ممنون احسان اور ہمیشہ ثنا خواں رہا اسی طرح ابن رشد جس کو ابن طفیل نے بادشاہ تک پہنچایا تھا تمام عمر ابن طفیل کا احسان مانتا اور اس کا ثنا خواں رہا۔ ان بزرگواروں کے دلوں میں دستور زمانہ کے خلاف کبھی بغض و حسد کا گذر نہ ہونے پایا۔ لوئیس کا قول ہے کہ یورپ کے علماء میں یہ بات مشہور تھی کہ ابن طفیل نے نظام بطلیموس کو رد کیا اور ایک دوسرا نظام ایجاد کیا۔ ابن رشد اپنے شروح میں اس جدید طریقہ عمل کا ذکر کرتا ہے مگر اس قول سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل نے بہ تفصیل اس مسئلہ پر کوئی رسالہ نہیں لکھا اگرچہ کہ ہمیشہ لکھنے کا قصد کرتا رہا۔ ابن طفیل کی رائے یہ تھی کہ فلک الافلاک ثوابت کے اوپر اور بالکل خالی ہے اور اس کو ایک ہی حرکت ہے یعنی مشرق سے مغرب کی جانب' اسی کی حرکت سے جملہ افلاک کو مشرق سے مغرب کی جانب حرکت ہوتی ہے مگر جو فلک الافلاک سے بعید تر ہے اس کی حرکت بھی زیادہ بطی ہے اور جس قدر قریب تر ہے اسی قدر حرکت بھی زیادہ سریع ہے کیونکہ قریب کو بہ نسبت بعید کے اصل محرک یعنی فلک الافلاک کی حرکت کا اثر زیادہ پہنچتا ہے اور علی ہذا القیاس بعید کو بہ نسبت قریب کے کم۔ اور یہی وجہ تفاوت حرکت کی ہے۔ کسی دوسرے متضاد البتہ حرکت کے فرض کر لینے کی حاجت نہیں ہے۔ ہر فلک کے قطبین فلک مافوق کے قطبین سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اور ہر فلک باتباع حرکت فلک مافوق اپنے محور پر یومیہ حرکت کرتا ہے۔ یہ دونوں حرکتیں مجمع ہو کر ایک طرح کی ایسی شکل پیدا کرتی ہیں جس کے سبب سے ستارے شمال یا جنوب کی جانب جھکے ہوئے نظر آتے ہیں۔

ابن طفیل کی تصنیفات میں کتاب حی بن یقظان نے بڑی قبولیت پائی۔ ایک مرتبہ اصل عربی مع ترجمہ لاطینی ۱۶۷۱ء میں طبع ہوئی اور پھر دوسری بار ۱۷۰۰ء میں چھاپی گئی۔ تین مرتبہ انگریزی زبان میں اور دو مرتبہ جرمن میں ترجمہ ہوا۔ اس رسالہ میں ابن طفیل ایک فرضی قصہ لکھتا ہے اور اس کو بعض مطالب فلسفی ادا کرنے کا ذریعہ گردانتا ہے (ماخوذ از رسائل عمادالملک)

فیلکس والی (Felix Valyi) ایک مشہور فرانسیسی مستشرق لکھتا ہے کہ اسپائنوزا کا فلسفہ بالکل ابن طفیل کے خیالات کا پرتو ہے۔ اپنے ایک مضمون "اسلام اور سائنس" میں جو ۷ مارچ ۱۹۲۳ء کو بمبئی کے مشہور اخبار "بمبئی کرانیکل" میں طبع ہوا ہے وہ لکھتا ہے کہ میں نے اسپائنوزا سے اختلاف کیا ہے جو کہ فلسفہ اسلامی کا روحانی بیٹا ہے اور ابن طفیل کے خیالات سے سر تاپا مملو ہے۔

(۱۸) ابوبکر بن زہرا (اصغر) اس کے باپ کا نام عبدالملک ابن زہر (جسے ابن زہر اکبر کہتے ہیں) اس کا

پورا نام ابوبکر محمد بن مروان ابن ابی العلا ابن زھر ہے- یہ میانہ قد صاف رنگ بڑا مضبوط زور آور قوی الجثہ آدمی تھا- بڑی عمر کو پہنچ کر مرا- اور آخر وقت تک سارے قویٰ برقرار اور حواس خمسہ صحیح سالم لے گیا فقط سماعت میں کسی قدر فرق آگیا تھا-

فقہ و حدیث کو اس حکیم نے عبدالملک الباجی سے حاصل کیا اور طب وغیرہ اپنے پدر بزرگوار عبدالملک ابن زھر سے- اور ان علوم میں ایسی مہارت اور ایسا کمال پیدا کیا کہ اپنے تصنیفات سے اپنے زمانہ کے مبلغ معلومات میں بہت کچھ اضافہ کر گیا- ان علوم کے علاوہ فنون ادبیہ عربیہ میں بھی اسے بڑی دستگاہ تھی اور حافظ کلام اللہ تھا اور شعر بھی خوب کہتا تھا اور بیان بھی اس کا بہت فصیح و بلیغ تھا-

ابوالخطاب ابن وحید نے اپنی کتاب (المطرب فی شعار اہل المغرب) میں لکھا ہے کہ ذوالرمہ کا کلام اس کو حفظ تھا اور حکیم اور طبیب ہونے کے علاوہ بڑا ادیب تھا- مرتے وقت وصیت کر گیا کہ اشعار ذیل میری قبر پر کندہ کر دیئے جائیں-

اے قبر پر کھڑے رہنے والے تجھے قسم ہے
ذرا غور تو کر کہ ہم کس گڑھے میں ڈال دیئے گئے ہیں

یہ خاک میرے رخساروں پر اسطرح س پڑی ہوئی ہے
کہ شاید میں کبھی اس پر چلتا پھرتا نہ تھا

میں خوف موت سے لوگوں کا علاج کیا کرتا تھا
اب میں خود ہی اس کے پنجہ میں پھنس گیا ہوں

ابوبکر بن زھر اپنے پدر بزرگوار کی رفاقت میں سلطان ابراہیم بن یوسف ابن تاشفین المرابطی کا طبیب تھا اور اس خانوادہ کی بربادی کے بعد ابن رشد کی شرکت میں عبدالمومن کے دربار کا طبیب مقرر ہوا- موحدین کے خاندان میں چار پشتوں تک اس منصب سے سرفراز رہا اور خلیفہ عبداللہ محمد الناصر کے زمانہ میں نوے برس کے سن کو پہنچ کر ۵۵۶ھ میں مراکش کے مقام میں اس جہان فانی سے گذر گیا رحمتہ اللہ علیہ- ابوبکر کی تشخیص اور حذاقت کا سارے یورپ میں شہرہ تھا- تریاق خمینی اس کی ترتیب دادہ ایک معجون تھی- بعض موقعوں پر اپنے پدر بزرگوار کے نسخوں پر بھی اصلاح کیا کرتا تھا اور وہ حکیم اس کی رائے کو تسلیم کر لیا کرتا تھا-

ابوبکر کی سخاوت اور دوست پرستی کی ایک نقل قاضی ابو مروان الباجی کے زبانی منقول ہے کہ ابوبکر ایک دن اپنے دوست کے ساتھ شطرنج کھیل رہا تھا' اسے کچھ متفکر و متردد پا کر فکر و تردد کا سبب پوچھا اس نے جواب دیا کہ میری بیٹی کی شادی ہو گئی ہے' کل اس کی رخصتی ہے تین سو دینار صرف ہوں گے' میرے پاس ٹکا بھی نہیں ہے میں اس فکر میں ہوں کہ تین سو دینار کس کے گھر سے لاؤں- ابوبکر نے کہا کیا مضائقہ بازی تو تمام کرو' میرے پاس پانچ کم تین سو دینار اس وقت موجود ہیں-

تمہاری نذر کرتا ہوں۔ شطرنج گردانتے کے بعد ابوبکر نے پانچ کم تین سو دینار کا توڑا اپنے دوست کے حوالہ کیا۔ کئی دن کے بعد وہ دوست پھر ابوبکر کی ملاقات کو آیا اور پانچ کم تین سو دینار واپس لایا۔ اور بیان کیا کہ میں نے ایک قریب کا باغ اپنا سات سو دینار کو بیچا ہے' تمہاری عنایت سے عین وقت پر میرا کام نکل گیا۔ اب یہ رقم حاضر ہے میری حاجت روا ہو گئی۔ ابوبکر نے کہا تم ہی اپنے صرفہ میں لاؤ۔ میں نے دیتے وقت یہ نیت نہیں کی تھی کہ تم سے واپس لونگا۔ اس نے کہا کہ یہ آپ کی نہایت مہربانی ہے' خدا کے فضل سے اب مجھے احتیاج باقی نہیں ہے اور میں کبھی نہیں پسند کرتا کہ کسی ایسے احسان کا بار اپنی گردن پر لوں جس کا عوض مجھ سے نہ ہوسکے۔ ابوبکر نے کہا میں تمہارا دوست ہوں یا دشمن۔ دوست بولا کہ یہ کیا فرماتے ہو تم میرے بڑے عزیز دوست ہو۔ ابوبکر نے کہا کہ اگر میں تمہارا دوست ہوں تو میرا مال تمہارا مال اور تمہارا مال میرا مال ہے' پس کیا جائے تامل ہے' اس پر بھی جب اس کی طرف سے تامل ہوا تو ابوبکر نے جھنجلا کر کہا کہ اگر تم نہ قبول کرو گے تو آج سے میری تمہاری ملاقات ترک ہو جائے گی۔ آخر مجبورا" اسے وہ ہدیہ قبول کرنا پڑا۔

قاضی ابو مروان الباجی لکھتا ہے کہ ابن زھر کی ایک ہمشیر اور اس کی ایک بیٹی ابن زھر کے ساتھ رہا کرتی تھی اس کی صحبت میں ان دونوں نے فن طبابت میں بڑی دستگاہ حاصل کی تھی' خصوصا" عورتوں کے علاج میں بڑی مشاق تھیں اور امیرا لمنصور کے گھر میں محلات کا علاج بھی ماں بیٹیاں کیا کرتی تھیں۔ ابن زھر کی وفات کا حال اس طرح لکھا ہے کہ ابوزید عبدالرحمٰن بن بوجان المنصور کے وزیر نے ازراہ خبث ابن زھر کے ایک خدمت گار کے ساتھ سازش کر کے انڈے میں زہر ملا کر دلوا دیا۔ ابن زہر اور اس کی ہمشیر دونوں نے وہ انڈا کھایا۔ اور زہر نے دونوں کا کام تمام کیا۔

مورخ لکھتا ہے کہ اس وقت حکمت اور طبابت کچھ کام نہ آئی مگر منتقم حقیقی نے ابو زید بن بوجان سے اس خون ناحق کا عوض اس طرح پر لیا کہ وہ اپنے ایک قرابت دار کے ہاتھ سے قتل ہوا۔ یہاں تک ابن ابی اسیبعہ کی روایت تمام ہوئی' ابوبکر کی تصنیفات کا ذکر اس مورخ نے چھوڑ دیا ہے۔ مگر ۱۶۱۸ء میں بمقام بازل ایک کتاب ابن زھر کی حفظ صحت کے مقدمات میں لاطینی زبان میں ترجمہ ہو کر چھپی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی ابن زھر کی ہے۔ کیونکہ عبدالملک بن زھر کی تصنیفات میں اس نام کی کوئی کتاب مذکور نہیں ہے۔ (از رسائل عماد الملک سید حسن بلگرامی)

(۱۹) ابو مروان ابن زھر:- اس کا پورا نام عبدالملک ابو مروان ابن ابو العلا بن عبد الملک بن محمد ابن مروان ابن زہرالایادی ہے۔ زہر نام ایک شخص یہودی الاصل اشبیلیہ کا رہنے والا تھا جو اسلام سے مشرف ہوا اور اس خاندان کا بانی ہے۔ عبدالملک ابو مروان اپنے فن میں بڑا حاذق تھا۔ چھوٹی سی عمر میں ابراہیم ابن یوسف تاشفین آخر خلفاء مرابطین کے گھر کا طبیب مقرر ہوا۔ اور خاندان مرابطہ کی بربادی کے بعد عبدالمومن کے دربار میں اسی خدمت پر سرفراز ہوا اور درجہ وزارت کو پہنچا۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ عبدالملک یہودی المذہب تھا مگر یہ گمان غلط ہے۔ اس کی تصنیفات بہت ہیں۔ ایک "متبسر" فن طبابت کی بڑی معتبر کتابوں میں شمار کی جاتی ہے۔ اولا" زبان عبری میں پھر

زبان عبری سے لاطینی میں ترجمہ ہوئی اور پندرہویں صدی مسیحی میں ملک اطالیہ میں چھاپی گئی۔ اس نے اپنا آبائی فن اپنے پدر بزرگوار سے سیکھا اور آخر چل کے اپنے بزرگوں اور اپنے ہمعصر اطبا پر سبقت لے گیا۔ اس کی تشخیص اور اس کے نسخے دور دور تک مشہور تھے۔ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ ابن تومرت نے جب مرابطین کی سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ اور اس کی وفات کے بعد عبدالمومن اس کا جانشین ہوا اور افریقہ سے اندلس آیا تو یہاں اس علم دوست بادشاہ نے منجملہ اور علماء کے ابن زھر کی بھی بڑی قدر و منزلت کی اور اپنے دربار کا طبیب مقرر کیا اور بہت کچھ انعام و اکرام سے سرفراز کیا۔ ابن زھر نے عبدالمومن کے واسطے ایک معجون مرتب کی تھی جس میں ستر جزو شریک تھے اور تریاق سبعنی کہی جاتی تھی۔ پھر اس نے اپنے نسخے کے اجزا اکٹھا کر کے دس جزو رکھے اور اس کے سات جزو رکھے جو تریاق الانتلہ کے نام سے مشہور ہوئی۔

ابوالقاسم معاضی اندلسی سے روایت ہے کہ ایک دن خلیفہ عبدالمومن نے ابن زھر سے فرمائش کی کہ مجھے ایک خفیف سے مسہل کی ضرورت ہے' ابن زھر نے اسی وقت باغ میں جاکر ایک انگور کی بیل کو چاروں طرف سے کھدوا دیا اور پانی میں کچھ دوا ملا کر سینچنا شروع کیا۔ دوا کا اثر ساری بیل میں دوڑ گیا یہاں تک کہ انگور کے خوشوں میں بھی سرایت کر گیا' ابن زھر اس وقت ایک خوشہ توڑ کر بادشاہ کے پاس لے گیا' یہاں انگور کے تیار ہونے تک بادشاہ کو بخار آگیا تھا۔ ابن زھر نے بادشاہ کو خوشہ دیکر کہا کہ اسے نوش جان فرمایئے' بادشاہ نے دس انگور کھائے۔ ابن زھر نے عرض کیا کہ بس یا امیر المومنین یہ دس انگور کافی ہیں' انشاء اللہ اتنی ہی اجابتیں ہوں گی چنانچہ ایسا ہی ہوا اور بادشاہ کا مزاج درست ہو گیا۔

نقل ہے کہ ایک دن ابن زھر اشبیلیہ میں بادشاہ کے دربار کو جا رہا تھا کہ اثنائے راہ میں ہمام ابو الخیر کے پاس ایک مریض سے دوچار ہوا جس کا زرد رنگ اور ہر دم کا کراہنا بتاتا تھا کہ یہ شخص مستقی ہے۔ ابن زھر اس کے ساتھ ساتھ مکان تک گیا اور وہاں بہ تفصیل احوال پوچھ کر نبض دیکھ کر چاہتا تھا کہ نسخہ لکھے یکایک اس کی نظر ایک گھڑے پر پڑی کہ بستر کے سرہانے رکھا ہوا ہے' دریافت سے معلوم ہوا کہ مدت سے یہ گھڑا یہیں رکھا ہوا ہے اور مریض اس کا پانی پیتا ہے۔ ابن زھر نے کسی نوکر سے کہا کہ اس گھڑے کو توڑ ڈالو۔ گھڑا جو ٹوٹا تو اس میں سے ایک بہت بڑا مینڈک نکلا۔ جس نے بظاہر اسی گھڑے میں پرورش پائی تھی۔ ابن زھر اٹھ کھڑا ہوا کہ اب نسخہ لکھنے کی حاجت نہیں رہی' تم یونہی اچھے ہو جاؤ گے۔ آج تک جو تم پانی پیا کرتے تھے وہ تمہارے حق میں زہر تھا۔

کہتے ہیں کہ ابن زھر کا ہم عصر الفار' نام ایک بڑا طبیب اشبیلیہ میں تھا۔ جس نے ایک کتاب مفردات ادویہ کے بیان میں تصنیف کی تھی۔ حکیم صاحب ابن زھر سے ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ دیکھو انجیر نہ کھایا کرو ورنہ کسی روز سرطان کا مرض تم کو ہلاک کریگا۔ ابن زھر کو انجیر سے بڑی رغبت تھی خوب کھایا کرتا تھا۔ الفار سے کہا کرتا تھا کہ تم اپنی خبر لو انجیر سے پرہیز کرتے ہو۔ قبض میں مبتلا رہو گے اور کسی روز تپ تمہاری جان لے لے گی۔ طرفہ ماجرا یہ ہے کہ آخر کار الفار تپ اور قبض سے ہلاک

ہوا اور ابن زھر سرطان سے۔

مرض الموت میں ابن زھر نے بہت کچھ علاج کیا۔ مگر جب کچھ اثر نہ ہوا تو اس کے بیٹے ابوبکر نے ایک نسخہ تجویز کیا۔ ابن زھر نے کہا کہ بیٹا اب نسخہ بیکار ہے۔ موت کی کوئی دوا نہیں۔ کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا ہے۔ مگر کوئی شے کارگر نہیں ہوتی۔ خدا کا حکم کون ٹال سکتا ہے۔ ابن زہر نے ۵۵۷ھ (مطابق ۶۲۔۱۱۶۱ء) میں وفات پائی اور باب الفتح کے باہر دفن ہوا۔ ابن زھر کے مشہور شاگردوں میں ایک ابوالحسن ابن اسدون ہے جو المصدوم کے لقب سے مشہور ہے۔ ابن ابی اسیعہ نے اس کا بھی حال اپنے طبقات میں لکھا ہے۔

ابن زھر کے مصنفات بہت ہیں۔ مشہور کے نام ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

کتاب التیسیر فی المداواۃ والتدبیر۔ کتاب الاغذیہ۔ کتاب الزینتہ۔ اس میں فقط مسہلات کا ذکر ہے۔ کتاب الامراض۔ رسالہ فی البرص والبہق، کتاب التذکرہ، کتاب التیسیر کا ترجمہ اٹالی زبان میں بار بار چھپا ہے اور وہاں کے اطبا نے اس کی شرح بھی کی ہے جو ۱۶۲۸ء میں چھاپی گئی۔ ابن رشد کے احوال میں بیان ہو چکا ہے کہ یہ کتاب ابن زھر نے ابن رشد کی فرمائش سے لکھی تھی۔ اور غرض اس تصنیف سے یہ تھی کہ ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ساتھ مل کر فن طبابت کا پورا مجموعہ بن جائے (از رسائل عمادالملک سید حسین بلگرامی)

(۲۰) عبدالمومن یہ شخص خاندان موحدین کا پہلا بادشاہ تھا۔ ۵۴۲ھ سے ۵۵۶ھ تک اس نے حکومت کی۔ اس کی حکومت کا اندازہ بالکلیہ احکام شرعیہ پر تھا۔ علم و حکمت کی حمایت کی جاتی تھی اور علماء کی بڑی قدر ہوتی تھی۔ عبدالملک ابو مروان اسی کا طبیب تھا۔ محمد ابن تومرت نے سلطنت مرابطین کا خاتمہ کر کے اسے تخت نشین کیا تھا چونکہ وہ امام غزالی کا شاگرد تھا اس لئے اس کی طرز حکومت بھی اسی اصول کے موافق تھی جو امام غزالی کی تمنا تھی۔ علامہ شبلی الغزالی (صفحہ ۲۴۸) میں ابن خلدون (کتاب ثالث) اخبار بربر فصل ثالث سے نقل کر کے لکھتے ہیں۔ "عبدالمومن کے خاندان کی حکومت کا یہ طور تھا کہ علماء کی عزت کی جاتی تھی اور تمام واقعات و معاملات میں ان سے مشورہ لیکر کام کیا جاتا تھا۔ داد خواہوں کی فریاد سنی جاتی تھی۔ رعایا پر عمال ظلم کرتے تھے تو ان کو سزا دی جاتی تھی۔ ظالموں کا ہاتھ روک دیا گیا تھا۔ شاہی ایوانوں میں مسجدیں تعمیر کی گئی تھیں۔ تمام سرحدی ناکے جہاں یورپ کا ڈانڈا ملتا تھا فوجی طاقت سے مضبوط کر دیئے گئے تھے اور غزوات و فتوحات کو روز افزوں، ترقی تھی۔" (ماخوذ از علامہ شبلی)

(۲۱) یوسف۔ خاندان موحدین کے پہلے بادشاہ عبدالمومن کا بیٹا تھا ۵۵۶ھ میں باپ کی وفات کے بعد تخت نشین ہوا۔ یوسف بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا۔ یہ اس زمانہ کے اہل سیف اور اہل قلم دونوں میں ممتاز نظر آتا ہے۔ اس نے اپنے زور بازو سے عیسائیان طلیطلہ سے بہت سے اسلامی شہر واپس لئے۔ فلسفہ اور عقلیات میں اسے خاص دلچسپی تھی یہی وجہ ہے کہ ابن طفیل کو اس نے ندیم خاص اور صیغہ علمی کا افسر مقرر کیا تھا۔ ۵۸۰ھ میں اس نے وفات پائی۔ (ماخوذ از مقالات شبلی)

(۲۲) یعقوب المنصور باللہ خلفائے موحدین اندلس کا تیسرا بادشاہ اور یوسف ابن عبدالمومن کا بیٹا تھا۔ ۵۸۰ھ میں تخت پر بیٹھا۔ اس کے زمانہ میں موحدین کی سلطنت انتہائے کمال کو پہنچی۔ اس نے حکم دیا تھا کہ فقہا کسی امام یا مجتہد کی تقلید نہ کریں بلکہ خود اپنے اجتہاد سے کام لیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانہ کے لوگ مثلاً ابوالخطاب ابن وجہ۔ ابو عمر محی الدین ابن الغزلی یہ لوگ کسی کے مقلد نہ تھے۔ ابن رشد کا بڑھانے والا اور پھر بگاڑنے والا یہی شخص تھا۔

(۲۳) شیخ موفق الدین ابوالعباس احمد ابن القاسم ابن ابی اسیعہ الخزرجی الطبیب المعروف بہ ابن ابی اسیعہ۔ ان کی کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطبا بہت مشہور ہے جو انھوں نے امیر دمشق کے نام معنون کی تھی۔ یہ بمقام دمشق ۱۲۰۳ء میں پیدا ہوئے فن طب دمشق و قاہرہ میں حاصل کیا۔ ۱۲۳۶ء میں سلطان صلاح الدین کے حکم سے قاہرہ کے نئے اسپتال کے طبیب مقرر ہوئے لیکن ایک ہی سال بعد یہاں سے استعفا دیکر امیر دمشق کی ملازمت اختیار کی اور ۱۲۷۰ء میں وہیں وفات پائی۔

(۲۴) ابن ابی اسیعہ قاضی ابوالمروان الباجی سے روایت کرتا ہے کہ جبکہ المنصور قرطبہ میں غزوہ النفش (الفائزو) کے واسطے سامان جنگ مہیا کر رہا تھا اس وقت اس نے ابن رشد کو بلایا۔

(۲۵) اندلس میں جس قدر طبیب و حکیم گذرے ہیں سب یا تو یہودی یا عیسائی النسل تھے (۲) ابن رشد کے عربی سوانح نگاروں میں سے کسی نے بھی ان کے قبیلہ کا نام جو عرب کبھی نہیں بھولا کرتے تھے درج کیا ہے لیکن میرا یہ خیال نہیں ہے۔ عہدہ قضا جس پر یہ اور اس کے باپ اور دادا مامور تھے ایسا اہم ہوتا تھا جس پر صرف اسلامی قدیم خاندان کے لوگ مقرر ہوا کرتے تھے اور طبابت اس خاندان میں پہلے سے نہ تھی۔ حکیم ابن رشد اپنے گھرانے میں پہلا طبیب تھا۔

(۲۶) مولانا شبلی اس واقعہ کو یوں لکھتے ہیں کہ فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بعض اوقات بے اختیار اس کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف ہوتے تھے۔ الانصاری نے ابو محمد عبدالکبیر سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ منجموں نے پشین گوئی کی کہ اس سال نہایت سخت ہوا کا طوفان آئے گا جس سے ہزاروں آدمی ہلاک ہو جائیں گے عوام پر اس پشین گوئی کا یہ اثر ہوا کہ لوگوں نے تہ خانے تیار کرائے اور تمام ملک میں نہایت سخت پریشانی پھیل گئی۔ یہاں تک کہ خود سلطنت کو اس طرف متوجہ ہونا پڑا۔ دربار میں ایک بڑا مجمع ہوا اور تمام علماء و فضلاء طلب کئے گئے ان میں ابن رشد بھی تھا۔ دربار سے لوگ واپس آئے تو میں نے ابن رشد سے کہا کہ اگر یہ پشین گوئی صحیح نکلی تو یہ دوسرا طوفان ہوگا کیونکہ قوم عاد کے بعد اس قسم کا طوفان کبھی نہیں سنا گیا۔ ابن رشد بے اختیار جھنجلا کر بولا خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہیں، طوفان کا کیا ذکر ہے۔ اس پر تمام لوگ حیرت زدہ ہو گئے۔

(۲۷) علامہ شبلی مقالات میں لکھتے ہیں کہ ابن رشد کی یہ تمام باتیں اگر اس کی ذات تک محدود رہتیں تو چنداں شورش نہ ہوتی لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا۔ فقیہ تھا، طبیب تھا۔ اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات اور خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے۔ ان واقعات کا نتیجہ یہ ہوا

کہ تمام ملک میں ایک آگ سی لگ گئی۔ ابن رشد سے جن لوگوں کو حسد تھا اس سے بڑھ کر ان کو کیا موقعہ مل سکتا تھا۔ ان لوگوں نے اس آگ کو اور بھڑکایا۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پرس نہ کرتا تو رعایا اس کی طرف سے بدگمان ہو جاتی۔ غرض منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد معہ اپنے شاگردوں اور پیروؤں کے مجمع عام میں حاضر کیا جائے۔ چنانچہ قرطبہ کی جامع مسجد میں ایک عظیم الشان مجمع ہوا جس میں ابن رشد ایک مجرم کی حیثیت سے لایا گیا۔ اس مجمع میں تمام فقہا اور علماء شریک تھے۔ سب سے پہلے قاضی ابو عبداللہ بن مروان نے تقریر کی اور کہا کہ ہر چیز میں نفع و ضرر دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اس بناء پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع و ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے۔ قاضی ابو عبداللہ کے بعد ابو علی ابن حجاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر اعلان کیا کہ ابن رشد ملحد و بیدین ہو گیا۔ یہ سب ہوا لیکن اسلامی آزادی اور فراخ حوصلگی کا پھر بھی اتنا اثر تھا کہ یورپ کی مجلس انکوزلیشن کی طرح یہ فتویٰ نہیں دیا گیا کہ مجرم زندہ جلا دیا جائے۔ صرف اس سزا پر قناعت کی گئی کہ وہ کسی علیحدہ مقام پر بھیج دیا جائے۔

(۲۸) نواب عماد الملک بہادر اپنے رسائل میں لکھتے ہیں کہ ابن رشد کے اخراج کی کتنی ہی تاویلیں کیوں نہ کی جائیں۔ اصل حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ خلیفہ کو بعض امور نے اس کی طرف سے بدگمان کر دیا تھا۔ حاسدوں نے موقعہ پا کر عیب چنیاں شروع کیں۔ جس کسی کو کوئی بات جھوٹی یا سچی ہاتھ لگی جا کے امیر کے کانوں تک پہنچا آیا۔ امیر تو بدگمان ہو ہی چکا تھا۔ الحاد کا بہانہ اسے اچھا مل گیا۔ چند فقہا کو جمع کر کے بعلت زندقہ اس کے اخراج کا فتویٰ دلوا دیا۔ اور اس کے ساتھ ہی تمام ملک میں منادی پٹوادی کہ کوئی علوم فلسفہ تحصیل نہ کرے اور تمام معقولات کی کتابوں کے جلانے کا حکم دیدیا۔ عجب نہیں ہے کہ جس طرح امیر حکم بن عبدالرحمٰن المستنصرباللہ کے بعد اس کے حاجب منصور نے عوام الناس کو اپنا طرفدار بنانے کے لئے حکم کا کتب خانہ جلوا دیا تھا اور علوم عقلیہ کی تعلیم موقوف کرا دی تھی۔ اسی طرح اس خلیفہ کو بھی جو اتفاقاً" اس کا ہم لقب ہے یہی ضرورت پیش آئی ہو۔ یعنی چونکہ خود اس کو علوم حکمیہ میں بہت توغل تھا اور حکمائے وقت کو اپنے دربار میں نہایت پیش پیش رکھا کرتا تھا۔ اور ابن رشد سے ابو یحییٰ اپنے بھائی کی دوستی کی وجہ سے بدگمان ہو ہی چکا تھا اور شاید اس کے فضل و کمال کا رشک بھی فی الجملہ اس کے دل میں سما گیا تھا اس لئے الحاد کے بہانہ کو اس نے غنیمت جانا جس سے اول تو ابن رشد نکالا گیا اور دوسرے خود اس نے عوام الناس سے خود اپنی برات اور حیات کا صداقت نامہ حاصل کر لیا کیونکہ ہمیشہ سے عوام علماء اور حکماء کے دشمن ہیں۔

(۲۹) ابن ابی اصیبعہ نے ابوبکر ابن زھر کے ذکر میں یہ فرمان نقل کیا ہے جس کی حسب ذیل عبارت یہاں نقل کی جاتی ہے۔

"یعنی زمانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو وہم کے پیرو تھے تاہم عوام ان کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے۔ ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے اس قدر دور تھیں جس قدر مشرق مغرب سے دور ہے۔ ہمارے زمانہ میں بعض لوگوں نے انھیں ملاعدہ کی

پیروی کی اور انھیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں۔ یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں لیکن تہ میں الحاد و زندقہ ہے۔ جب ہم کو ان حالات کی خبر ہوئی تو ہم نے ان کو دربار سے نکال دیا اور حکم دیا کہ ان کی تصنیفات جہاں ہاتھ آجائیں جلا دی جائیں۔"

(۳۰) ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے کہ ابن رشد کے ساتھ ابو جعفر الذہبی اور فقیہہ عبد اللہ محمد ابن ابراہیم قاضی بجایہ اور ابو الربیع الکفیف وابو العباس الحافظ الشاعر القری بھی اس علت میں شہربدر کئے گئے کہ علوم اولیہ میں ان کو زیادہ توغل تھا۔

(۳۱) علمائے ظاہر نے فلسفہ ہی نہیں تصوف کی بھی سخت مخالفت کی ہے۔ حضرت شیخ ابن العربیؒ جو ابن رشد کے ہمعصر اور بقول اہل تصوف اپنے زمانہ کے قطب عالم تھے علمائے ظاہر کے نزدیک زندیق سمجھے جاتے تھے۔

(۳۲) مترجم انگریزی نے ابن عربی لکھا ہے۔ غالباً" اصل فرانسیسی میں یہی ہوگا مگر ابوبکر ابن العربی اور محی الدین ابن العربی میں اکثر دھوکہ ہو جاتا ہے۔ گو دونوں اندلسی تھے مگر اول الذکر کا نام ابوبکر ابن العربی تھا جو امام غزالی کے شاگرد تھے ان سے یہاں مراد کسی طرح نہیں ہو سکتی اس لئے کہ امام غزالی کا انتقال ۵۰۵ ھ میں ہوا ہے اور ابن رشد کی وفات ۵۹۴ ھ یا ۵۹۵ ھ میں ہوئی۔ امام صاحب کے کسی شاگرد کا استاد کی وفات کے نوے برس تک زندہ رہنا غیر ممکن اگر نہیں تو نادرات سے ضرور معلوم ہوتا ہے۔ ابن العربی (الف ولام تعریف کے ساتھ) شیخ عارف و کامل محی الدین ابن العربی کی کنیت ہے جنھوں نے ۶۳۸ ھ میں عالم بقا کا سفر کیا۔ ہماری تحقیق میں یہی بزرگ ہیں جو ابن رشد کے جنازے کے ساتھ تھے۔ ان سے ابن رشد نے تصوف حاصل کرنے کی خواہش کی تھی مگر انھوں نے انکار کر دیا۔ ان کی کتابیں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ مشہور ہیں۔ ان کی قبر دمشق میں آج تک زیارت گاہ عظیم خاص و عام ہے۔

(۳۳) مولوی شبلی مرحوم نے مقالات میں لکھا ہے کہ شہر سے باہر جبانیہ ایک مقام ہے یہاں (ابن رشد) مدفون ہوا لیکن ایک مہینہ کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر ہڈیاں نکال لیں اور قرطبہ لیجا کر مقبرہ ابن عباس میں جو ابن رشد کا خاندانی قبرستان ہے۔ دفن کیں۔

(۳۴) نواب عماد الملک لکھتے ہیں کہ ابن رشد کے کئی فرزند تھے اور سب رشید۔ ابو عبداللہ طبیب حاذق اور صاحب تصانیف تھا جس کا تذکرہ ابن ابی اصیبعہ نے اپنے طبقات الاطباء میں لکھا ہے قاضی ابو القاسم اور ابو الحسن علوم دینیہ میں فائق اور صاحب رائے تھے۔

(۳۵) (Trent)

(۳۶) یہ غلط ہے۔ اسلام میں تفرقی الدین کو ہمیشہ پسند کیا گیا ہے۔ خود امام غزالیؒ منقذ من الضلال میں اپنا حال لکھتے ہیں کہ "چونکہ میری طبیعت ابتدا سے تحقیقات کی طرف مائل تھی اس لئے رفتہ رفتہ یہ اثر ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور جو عقائد بچپن سے سنتے سنتے ذہن نشین ہو گئے تھے ان کی وقعت جاتی رہی۔ میں نے خیال کیا کہ اس قسم کے تقلیدی عقائد تو عیسائی یہودی سبھی رکھتے ہیں حقیقی علم

اس کا نام ہے کہ کسی قسم کے شبہہ کا احتمال نہ رہ جائے (الغزالی مولفہ شبلی ص ۲۰) ایمان تقلیدی کو قالب و صورت توحید کہا گیا ہے اور اسے دین مجازی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ محققین کا درجہ بہت بلند ہے اور ایمان تحقیقی کا ایمان تقلیدی سے کہیں زیادہ بلند مرتبہ سمجھا گیا ہے۔ (ملاحظہ ہو مکتوب اول در توحید از مکتوبات حضرت شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ العزیز) لیکن متابعت کو تقلید کے ساتھ خلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ متابعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب مسلمانوں پر فرض ہے۔ مترجم

(۳۷) اس سے بڑھ کر تاریخ اسلام سے ناواقف ہونے کی نظیر مشکل سے ملے گی۔ تمام اسلامی تاریخیں اور کتب احادیث ان جذبات عشق و ایمان سے بھری پڑی ہیں جو صحابہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا۔ جو لوگ عربی کتابوں سے مدد نہیں لے سکتے۔ انھیں مولوی عبدالسلام ندوی کی کتاب اسوہ صحابہ کو دیکھنے سے کسی قدر اس تعلق کا اندازہ ہو سکتا ہے جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کو اپنے پیغمبر (روحی فداہ صلعم) کے ساتھ تھا۔ اس قسم کے واقعات کا ہجوم اس قدر ہے کہ ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں پائی جاتی۔

(۳۸) ابوالحسن ابن الہیثم کو الحسن بھی کہتے ہیں۔ یہ بصرہ کا رہنے والا تھا اسے الحاکم بامراللہ نے مصر میں بلایا۔ خلیفہ کو اس کا اس قدر اشتیاق تھا کہ خود اس کی پیشوائی کے لئے گیا۔ ابن ہیثم اپنے زمانہ کے عظیم الشان مہندسوں میں سے گذرا ہے جس کی تصنیفات کی تعداد پچاس سے متجاوز ہے ۱۰۳۹ء میں اس نے انتقال کیا۔

(۳۹) اس شخص کا نام محمد بن عبداللہ تومرت تھا۔ یہ ایک نہایت معزز خاندان کا آدمی تھا۔ امام غزالیؒ کی خدمت میں رہ کر اس نے تمام علوم میں نہایت کمال پیدا کیا اور اس امام صاحب کے اشارہ سے سلطنت موحدین کی بنیاد ڈالی۔ علامہ شبلیؒ نے الغزالی میں طبقات الشافعیہ ابن السبکی سے جو حالات نقل کئے ہیں وہ درج ذیل کئے جاتے ہیں۔

محمد بن عبداللہ قصائے مغرب کا رہنے والا تھا۔ اور اپنے وطن میں نشو و نما پائی۔ پھر مشرق کا سفر کیا اور فقہ و کلام کی تحصیل کی۔ وہ نہایت پرہیز گار عابد اور قناعت پسند تھا۔ فارغ التحصیل ہو کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر کمربستہ ہوا۔ مصر میں پہنچا تو اس سختی سے لوگوں کو مناہی سے روکا کہ لوگ اس کے دشمن ہو گئے اور اس کو شہربدر کر دیا۔ مصر سے اسکندریہ گیا اور چند روز وہاں اقامت کی پھر بلاد مغرب کی طرف روانہ ہوا۔ ۵۰۵ھ میں مہدیا پہنچا اور اپنے کام میں مشغول ہوا۔ وہاں سے چل کر بجایہ اور بجایہ سے مراکش گیا اور یہاں بھی نہایت آزادی سے امربالمعروف کی خدمت انجام دی یہاں تک کہ خود شاہی خاندان سے معترض ہوا۔ بادشاہ وقت علی بن یوسف تاشفین نے اس کو دربار میں طلب کیا۔ دربار کے علماء نے اس سے کہا کہ ایسے عادل اور منصف بادشاہ کی حکومت سے ناراضی کی کیا وجہ بیان کر سکتے ہو محمد بن عبداللہ نے نہایت جوش کے ساتھ کہا کہ کیا اس شہر میں علانیہ شراب کی خرید و فروخت نہیں ہوتی اور کیا یتیموں کے مال پر دست اندازی نہیں کی جاتی۔ اس کی پر زور تقریر سے بادشاہ بھی متاثر ہوا یہاں تک کہ اس کی آنکھ سے آنسو جاری ہو گئے۔ محمد

مراکش سے ظل اغمات میں آیا اور رفتہ رفتہ ایک جماعت کثیر اس کے ساتھ ہو گئی- پھر تمیل میں مقام کر کے قبیلہ مصامدہ کی اعانت سے سلطنت کی بنیاد ڈالنی شروع کی اور کامیاب ہوا-

(۴۰) علم تصوف کے متعلق بھی اس قسم کا خیال اکثر ظاہر کیا گیا ہے-

(۴۱) ابن ابی اصیبعہ ابن زھر کے تذکرہ میں لکھتا ہے کہ جب المنصور نے علوم عقلیہ کی تعلیم کو موقوف کرنے کا ارادہ کیا اور یہ قاعدہ جاری کر دیا کہ جو کوئی منطق یا فلسفہ کی کتابیں پڑھے پڑھائے یا اپنے گھر میں رکھے تو اس سے مواخذہ کیا جائے اور اگر جرم ثابت ہو تو سخت سزا دی جائے اس وقت اس نے ابوبکر بن زھر کو اس قانون کی اجرائی کی واسطے مقرر کیا- خوب معلوم ہے اور اس وقت کے لوگوں کو اور خود امیر کو خوب معلوم تھا کہ ابن زھر کا خاندان کا خاندان فلسفی تھا اور دو پشت سے یہ فن اس کے گھر کا فن تھا- خود ابوبکر ابن زھر بھی مثل اپنے چچا اور بھائی کے حکیم کامل تھا اگرچہ مصلحتاً" ان علوم سے اپنا جہل ظاہر کرتا تھا- امیر المنصور کا ابن زھر کو اس خدمت کے واسطے تجویز کرنا میرے نزدیک خود دلالت کرتا ہے کہ امیر المنصور کے ساری کارروائی مصلحت وقت اور تدبیر مملکت پر مبنی تھی- کہتے ہیں کہ ابن زھر نے فلسفہ اور حکمت کی کتابیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جلائیں الا اپنے کتب خانہ کی- المنصور خوب جانتا تھا کہ اس کا کتب خانہ معقولات کی کتابوں سے مالا مال ہے اور یہ خود علوم عقلیہ کا بڑا شائق ہے یعنی اس طور پر گو عوام الناس کی شورش کو کم کرنے کے لئے ایک طرف کتب عقلیہ کے جلانے کا حکم دیا مگر دوسری طرف ایسی تدبیر کی کہ ایک اچھی تعداد ان سب کتابوں کی بربادی سے بچ جائے- ابن زھر نے تمام کتب فروشوں کے پاس حکم بھیج دیا تھا کہ فلسفہ کی جس قدر کتابیں موجود ہوں فوراً اس کے پاس بھیج دی جائیں- ابن زھر نے ان کتابوں کے ساتھ کیا سلوک کیا ہو گا- ناظرین خود فیصلہ کر سکتے ہیں- (ماخوذ از رسائل عماد الملک و مقالات شبلی)

(۴۲) علامہ مقری نے نفح الطیب کے باب اول وصف جزیرہ اندلس علوم و فنون کے حالات میں لکھا ہے کہ خاص لوگوں کو فلسفہ اور ہیئت کی طرف زیادہ توجہ تھی لیکن عوام الناس کے ڈر کے مارے اس کو ظاہر نہیں کرتے تھے- اگر ان لوگوں کو معلوم ہو جاتا تھا کہ فلاں شخص فلسفہ پڑھتا ہے یا نجوم و ہیئت کا شغل رکھتا ہے تو عام طور پر وہ زندیق مشہور ہو جاتا تھا اور لوگ اس سے ملنا چھوڑ دیتے تھے اور محض شبہ ہی میں سنگسار کر کے یا جلا کر اس کو مار ڈالتے تھے- بعض وقت تو سلطان کو بھی اس کی خبر نہیں ہوتی تھی اور بعض وقت عوام الناس کے لحاظ و خیال سے سلطان ہی اس کو قتل کرا دیتا تھا- یہ تو اکثر ہوا ہے کہ ان علوم کے کتابوں کو بادشاہوں نے اپنے آپ جلوا ڈالا ہے- چنانچہ منصور ابن ابی عامر نے ابتدائی عروج میں عوام الناس کی خاطر ایسا ہی کیا تھا- اگرچہ اس میں شبہ ہے کہ آیا منصور خود پوشیدہ طور پر ان علوم کا شائق تھا یا نہیں جیسا کہ حجازی نے ذکر کیا ہے واللہ علم (منقول از نفح الطیب اردو مترجمہ مولوی محمد خلیل الرحمٰن صاحب سرادھوی)

(۴۳) اندلس کے عوام اہل اسلام کے ساتھ یہ صفت علم دشمنی کی مخصوص تھی- بظاہر اسباب اندلس کے نصاریٰ کی محبت سے مسلمانوں کو یہ بات حاصل ہوئی تھی کہ اندلس کے اصل باشندے

اس وقت سے آج تک متعصب مشہور ہیں اور ہمیشہ علمی کتابوں اور علماء کی دشمنی کرتے آئے ہیں چنانچہ انتزاع سلطنت کے بعد جب فرڈینیڈ اور اس کی ملکہ از ابلا ملک پر قابض ہوئے۔ مسلمانوں کا خزینہ اندوختہ ان کے ہاتھ سے بہت کچھ تلف ہوا اور ۸۰ ہزار کتابیں ایک مرتبہ جلائی گئیں۔ ایک انگریز مورخ کا قول ہے کہ اندلس کے لوگوں کو متعصب ترین بادشاہان اسلام کے وقت میں جس قدر آزادی حاصل تھی اتنی نصرانی بادشاہوں میں سے زیادہ سے زیادہ آزاد منش اور علم دوست بادشاہ کے وقت میں بھی کبھی حاصل نہیں ہوئی (ماخوذ از رسائل عمادالملک)

(۴۴) الحکم ثانی نے جب وفات پائی تو اس کا صغیر سن بیٹا ہشام تخت نشین ہوا۔ اور محمد بن ابی عامر (یعنی حاجب المنصور) مدارالمہام اور کار پرداز ہوا اور رفتہ رفتہ سب حکومت خود اپنے اختیار میں کر لی۔ الحکم کے مرنے کے بعد اس نے اس کے کتب خانہ سے تمام علوم معقول کی کتابیں نکال کر جلوا دیں اور علوم عقلیہ کی درس و تدریس بالکل موقوف کرا دی اور سبب اس فعل کا وہی معلوم ہوتا ہے جو ابن رشد کے زمانہ میں المنصور کے ہاتھ سے کتابوں کی خرابی کا باعث ہوا یعنی ابی عامر کو مثل المنصور کے ضرور ہوا کہ عوام الناس کو خوش کرے اور جہلا کے قلوب کو اپنی جانب متوجہ کرے اور ان کی جہالت سے کام لے تاکہ تدابیر ملکی میں خلقت اس کی مددگار ہو۔ (ماخوذ از رسائل عماد الملک)

(۴۵) یہ شاید اس وجہ سے کہ وہ اندلس کا نہیں تھا اور جو تعصبی خصوصیت اہل اندلس میں تھی وہ اس کے ہم وطنوں میں نہیں تھی۔

(۴۶) اس کی کتاب کا نام مراۃ الجنان ہے۔

(۴۷) وزیر الحافظ ابو محمد بن حزم نے مفاخر اندلس میں جو کچھ لکھا ہے اس کے تتمہ کے طور پر ابن سعید نے کچھ ایزاد کیا ہے۔ مقری نے اس کی نقل کی ہے۔ اس تتمہ میں ابن رشد کے متعلق فاضل مصنف لکھتا ہے کہ "کتب فلسفہ میں اس زمانہ میں ابوالولید ابن رشد القرطبی ہمارے امام ہیں باوجودیکہ بنی عبدالمومن کا تاجدار منصور ان سے اور ان کے علم سے سخت ناراض تھا یہاں تک کہ ابن رشد اسی جرم پر قید کر دیئے گئے تھے مگر پھر بھی ان کی بہت سی تصانیف اس فن میں ہیں۔

(۴۸) تاج الدین ابن حمویہ کا بیان ہے کہ میں جب اندلس گیا تو ابن رشد سے ملنا چاہا۔ معلوم ہوا کہ معتوب سلطانی ہے اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا (مقالات شبلی)

(۴۹) مدرسین سے مراد ہے حکمائے الہٰیات ازمنہ وسطیٰ یورپ میں فلسفہ الہٰیات کے مختلف مدارس (اسکول یا مذاہب) قائم ہو گئے تھے اس لئے ان کے فلسفہ کو فلسفہ مدرسین کہتے ہیں۔ (Scholastics)

(۵۰) غالباً" تعطیل مراد ہے عطل مادہ ہے جس سے عاطل و معطل ہیں۔

(۵۱) وقالت الیھو دیداللہ فغلولہ غلت ایدھیم ولعنوا یما قالو ابل یداہ مبسوطتان نیفق کیف یشا؟ (سورہ مایدہ رکوع)

(۵۲) ابن رشد کے اخلاق و عادات بالکل حکیمانہ تھے وہ نہایت متواضع اور منکسر المزاج تھا۔ ایک مدت تک عہدہ قضا پر مامور اور دربار سلطنت میں مقرب رہا۔ لیکن اپنی دولت وجاہ سے بذات خود مطلق فائدہ نہیں اٹھایا۔ اس کو جو کچھ ملتا تھا وطن اور اہل وطن پر صرف کرتا تھا۔ دربار شاہی کے تقرب سے بھی اس نے جو کچھ کام لیا۔ وہ خلائق کی کاربر آری اور عام نفع رسانی تھی۔ حلم اور عفو کی یہ حالت تھی کہ ایک شخص نے اس کو مجمع عام میں برا بھلا کہا اور سخت توہین کی وہ بجائے اس کے کہ مخالفت سے انتقام لیتا الٹا مشکور ہوا کہ اس کی بدولت مجھ کو اپنے حلم کے جانچنے اور آزمانے کا موقع ملا۔ چنانچہ اس کے صلہ میں کچھ روپے نذر کئے لیکن ساتھ ہی اس کو نصیحت بھی کی کہ اوروں سے یہ سلوک نہ کرنا ورنہ ہر شخص اس کے احسان کا قدر داں نہیں ہوتا۔

مزاج میں انتہا درجہ کا رحم تھا۔ مدتوں قاضی رہا۔ لیکن کبھی کسی کو قتل کی سزا نہیں دی اور ایسا وقوع آپڑتا تو عدالت کی مسند سے علیحدہ ہو جاتا اور کسی کو اپنا قائم مقام کر دیتا۔

مطالعہ اور کتب بینی کا بے انتہا شوق تھا۔ ابن الابار کا بیان ہے کہ تمام عمر میں صرف دو راتیں ایسی گذریں کہ وہ کتب بینی اور مطالعہ سے باز رہا۔ ایک نکاح کی رات اور دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی۔ انتہا درجہ کا فیاض اور سخی تھا۔ اس کی فیاضی دوست دشمن پر یکساں تھی۔ کہا کرتا تھا کہ اگر میں صرف دوستوں کو دوں تو میں نے وہ کام کیا جس کو میرا دل چاہتا تھا۔ احسان اور فضیلت یہ ہے کہ مخالفوں اور دوستوں دونوں کے ساتھ یکساں سلوک کیا جائے۔ (مقالات شبلی)

(۵۳) Roger bacon

(۵۴) Symphorein champier

(۵۵) Barthole

(۵۶) Baldus

(۵۷) Memorolin

(۵۸) Friend

(۵۹) Patiniana

(۶۰) Duverdier

(۶۱) Bayle

(۶۲) فلسفہ ابن رشد کے پیرو یہودی علماء کی ایک جماعت کثیر گذری ہے جنھوں نے فرط محبت سے یہ مشہور کیا تھا کہ وہ بھی یہودی یا کم سے کم یہودی النسل تھا۔ ڈوزی کو انھیں بے مہر دوستوں کے قصوں سے یہ غلطی فہمی ہوئی۔ انسانی طبیعت کا یہ خاصہ ہی ہے کہ جس سے محبت کرتا ہے اسے اپنا ہم خیال و ہم مذہب ظاہر کرنا پسند کرتا ہے اس قسم کا میلان ہمیں عیسائی یا دہریہ علمائے یورپ میں اکثر نظر آتا ہے اور شاید خود موسیو دنیاں بھی اس مرض سے پاک نہیں ہیں۔

(۶۳) ابو النصر فارابی یونانی سے واقف تھا

Augustin niphus patrizzi marckoddo (۶۴)

Juntes (۶۵)

Jean baptiste Bruyerin (۶۶)

Sigonio (۶۷)

Tomasini (۶۸)

Gassendi (۶۹)

Longuerue Morere (۷۰)

Casiri (۷۱)

Bihli harles (۷۲)

de Rossi middle droff (۷۳)

Tennemaun do Gerando (۷۴)

Amable Jourdain (۷۵)

Alexander de humboldt (۷۶)

Luis Vives (۷۷)

Pythagoras (۷۸)

Protagoras (۷۹)

Cratyle (۸۰)

Democritus (۸۱)

Herachite (۸۲)

Ananagotas (۸۳)

Isaac Vossims (۸۴)

Alexander Aphrodisias (۸۵)

Themistius (۸۶)

Nicolas de Damao (۸۷)

Racine (۸۸)

Nicolas de Lyre (۸۹)

Cornelius a Lapide (۹۰)

Petrarca (۹۱)

Gassendi (۹۲)

(۹۳) Lucretius

(۹۴) Epicurus

(۹۵) Malebranche

(۹۶) Nicomaque

(۹۷) Balzac

(۹۸) Analvtical seconds

(۹۹) Mousieur munk

(۱۰۰) Mousieur Steinschneider

(۱۰۱) Labbe wolf de rossi

(۱۰۲) Todros Todrosi

(۱۰۳) Bernard Navagero

(۱۰۴) جنٹس (Juntes) ایک اعلیٰ ملکی مجلس کا نام ہے جو اندلس میں مسیحیوں کے زمانہ میں قائم ہوئی تھی۔

(۱۰۵) Fabricicius

(۱۰۶) ابن ابی اصیبعہ نے عیون الانبائی طبقات الاطباء میں جو فہرست دی ہے وہ حسب ذیل ہے۔ یہاں ہم اصلی کتاب کی عربی عبارت نقل کئے دیتے ہیں:۔

ولابي الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف اہل' العلم من الصحابة و التابعين و تابعيهم و نصر مذاہبهم و بين مواضع الاحتمالات' لئی ہی منار الاختلاف۔ کتاب المقدمات فی الفقه' کتاب نهاية المجتهد فی الفقه' کتاب الكليات۔ شرح الارجوزة المنسوبة الی شیخ الرئیس ابن سینائی الطب۔ کتاب الحیوان جوامع کتب ارسطو طالیس فی الطبعیات والالہیات' کتاب الفروری فی المنطق ملحق بہ تلخیص کتب ارسطو طالیس و قد لخصها تلخیصا" تاما" مستوفیثا۔ تلخیص الالہیات نقولاوس ہیں۔ تلخیص کتاب مابعد الطبعیات لارسطو طالیس۔ تلخیص کتاب الخلاق لارسطو۔ تلخیص کتاب البرہان لارسطو طالیس۔ تلخیص کتاب السماع الطبعی لارسطو طالیس' شرح کتاب السماء والعالم لارسطو' شرح کتاب النفس لارسطو۔ تلخیص کتاب الاسطقسات لجالینوس۔ تلخیص کتاب المزاج لجالینوس۔ تلخیص کتاب القوی الطبعیہ لجالینوس۔ تلخیص اول الکتاب الادویہ المفردة لجالینوس۔ تلخیص نصف الثانی من کتاب حیلۃ البرء لجالینوس۔ کتاب تہافۃ التہافہ یروفیہ علی' کتاب التہافہ للغزالی۔ کتاب منہاج الادلہ فی الاصول' کتاب صغیرة سماه فصل المقال فی مابین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال۔ المسائل المہمہ علی کتاب البرہان لارسطو' شرح کتاب القیاس لارسطو۔ مقالۃ فی العقل۔ مقالہ فی القیاس۔ کتاب فی الفحص۔ ہل یمکن العقل الذی فینا وہو مسمی بالہیولانی ان یعقل الصور المفارقۃ باخرہ اولا۔ یمکن ذالک وہو مطلوب الذی کان ارسطا طالیس وعدنا بالفحص' عنہ فی کتاب النفس۔ مقالۃ فی ان ما یعتقدہ

الشاؤن وما یعتقدہ المتکلمون من اہل ملتنا فی کیفیتہ وجود العلام متقارب فی المعنی۔ مقالتہ فی تعریف بہ جہتہ نظر ابی نصر فی کتبہ الموضوعتہ فی صناعتہ المنطق التی بایدالناس و بہ جہتہ نظر ارسطو طالیس فیہا و مقدار مافی کتاب۔ کتاب من اجزاء الصناعتہ الموجودۃ فی کتاب ارسطا لالیس و مقدار مازاو باختلاف النظر یعنی نظر ہما۔ مقالتہ فی اتصال العقل المفارق بالانسان مقالتہ ایضا" فی اتصال العقل بالانسان۔ مراجعات و مباحث بین ابی بکر ابن طفیل و بین ابن رشد فی رسمہ للدوا فی کتاب الموسوم بالکلیات۔ کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔ مسئلہ فی الزمان۔ مقالتہ فی فسخ شبتہ من اعتراض علی الحکیم و برہانہ فی وجودالمادۃ الاولی و تبیین ان برہان ارسطا طالیس ہوالحق المبین مقالتہ فی الرد علی ابن سینا فی تقسیمہ الموجودات الی ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاتہ واجب بغیر والی واجب بذاتہ' مقالہ فی المزاج۔ مسئلہ فی نواب الحمی۔ مقالہ فی حمیات العفن مسائل فی الحکمہ۔ مقالہ فی حرکتہ الفلک۔ کتاب فی ماخالف ابو نصر لارسطا طالیس' فی کتاب البرہان من ترتیبہ و قوانین البراہین والحدود۔ مقالتہ فی التریاق (عیون الانبائی طبقات الاطباء)

(۱۰۷) رینان نے لاطینی نام لکھا ہے جو (De substantia orbes) ہے اس کا ترجمہ نواب عماد الملک بہادر نے المقالہ جرم السماوی کیا ہے لیکن ہم نے جوہرالکون اختیار کیا ہے جو علامہ شبلی نے اپنے مقالات میں لکھا ہے۔

(۱۰۸) ابن ابی اصیبعہ کے الفاظ یہ ہے۔

مقالتہ فی اتصال العقل المفارق بالانسان و مقالتہ ایضاً فی اتصال العقل بالانسان (عیون الانباء)

لاطینی نام یہ ہے۔

(۱۰۹) De animae Beatitudine

(۱۱۰) ابن ابی اصیبعہ کے الفاظ یہ ہیں:۔

بل یمکن العقل الذی فینا و ہو سمی بالہیولانی ان لعقیل الصور المفارقہ باخرہ اولا یمکن ذالک وہو مطلوب الذی کان ارسطا طالیس وعدنا بالفحص عنہ فی کتاب النفس (عیون الانباء)

(۱۱۱) Tractatus averoys qualiter intellectus materialis Cojugator intelligentiae abstractae

(۱۱۲) Epistola de intellectu

(۱۱۳) ادراکی اور ذہنی قوتوں سے جو چیزیں باہر ہیں ان کو موجودات خارجی کہتے ہیں جیسے زید۔ بکر۔ عمر وغیرہ۔ ان ہی موجودات خارجی سے ذہن انسانی کچھ ایسے صفات تراشتا ہے جو حواس سے محسوس نہیں ہو سکتے مثلاً زید و عمرو بکر سے انسانیت کے مفہوم کا پیدا کرنا۔ اسی مفہوم کو معقولات اولیہ کہتے ہیں یعنی عقل کا پہلا عمل ہے کہ اس نے خارجی چیزوں سے اس کو تراش کر بنایا ہے پھر اسی ذہنی مفہوم سے ذہن ایک اور مفہوم پیدا کرتا ہے مثلاً انسانیت سے کلی ہونے کی صفت پیدا کرنا اس کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں کیونکہ یہ ذہنی تحلیل کے دوسرے درجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ لاطینی میں معقولات ثانیہ

کے لئے جو لفظ ہے وہ Seconds analytiques ہے جس کا لفظی ترجمہ تحلیلات ثانیہ ہے۔

(۱۱۴) زید انسان ہے۔ اس قضیہ میں زید موضوع ہے۔ انسان محمول ہے پس جس قضیہ میں معقولات اولیہ۔ Primary nualytiques محمول ہوں ان کے محمول کو محمولات اولیہ Primilate predicatorum کہتے ہیں اور جس میں معقولات ثانیہ محمول ہوں ان کے محمول کو محمولات ثانیہ کہہ سکتے ہیں۔ زید انسان ہے یہ محمولات اولیہ کی قسم ہے اور انسان کلی ہی یہ محمولات ثانیہ ہیں معقولات ثانیہ (Seconds analytiques) صرف ذہنی وجود ثابت ہو سکتے ہیں۔ ان کا موضوع خارجی موجود نہیں ہو سکتا۔ بخلاف معقولات اولیہ کے کہ ان کا موضوع موجود خارجی ہوتا ہے۔

(۱۱۵) Rivadi Trents

(۱۱۶) The Primary and the second Analytiques

(۱۱۷) مقالتہ فی التعریف بہ جہتہ نظر ابی نصرفی کتبہ الموضوعۃ فی صناعۃ المنطق التی باید الناس و بہ جہتہ نظر ارسطا طالیس فیہا و مقدار مافی کتاب (عیون الانباء)

(۱۱۸) Metaphysies of Nicolas

(۱۱۹) Philosophic premiere

(۱۲۰) کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالٰہی فی کتاب الشفا لابن سینا (عیون الانباء)

(۱۲۱) ابن ابی اصیبعہ کے الفاظ یہ ہیں:۔ مقالتہ فی نحو شبہتہ من اعترض علی الحکیم و برہانہ فی وجود المادۃ الاولی و تبیین ان برہان ارسطا طالیس ہو الحق المبین۔

(۱۲۲) Wusten Field

(۱۲۳) de beatitudine animae

(۱۲۴) Wolf Bartolocei Moreri

(۱۲۵) M.J. Muller

(۱۲۶) Oratoire No: III

(۱۲۷) مقالات شبلی (صفحہ ۲۱۴) میں علامہ شبلی لکھتے ہیں کہ اس کتاب میں ابن رشد نے ہر مسئلہ کے دلائل اور وجوہ لکھے ہیں۔ ابو جعفر ذہبی کا قول ہے کہ فقہ میں اس سے بہتر کتاب میں نے نہیں دیکھی نفح الطیب میں ابن رشد کا قول نقل کیا ہے کہ کتاب "جلیل" معظم، معتمد، عندالما لکیتہ۔

(۱۲۸) Casirinese

(۱۲۹) Pic de la Mirandole

(۱۳۰) Vossius

(۱۳۱) Claudius

(۱۳۲) Wusten Field

(۱۳۳) یونانی زبان میں کتابوں کے نام تھے چونکہ مترجم انگریزی یونانی نہیں جانتا تھا اس لئے انھیں ترک کر دیا۔

(۱۳۴) ابن ابی اصیبعہ نے اس فہرست کے علاوہ جو تلخیصات رسالہ ہائے جالینوس کے نام درج کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔ تلخیص کتاب التعرف لجالینوس، تلخیص اول الکتاب الادویتہ المفردہ لجالینوس، تلخیص نصف الثانی من کتاب حیلتہ البرء لجالینوس (عیون الانباء)

(۱۳۵) کارڈنل زی نیز (Cardinal Xemenes) اندلس کا کارڈنل تھا جس نے شکست اہل عرب کے بعد فرڈیننڈ بادشاہ کی مدد سے مسلمانان اندلس پر بہت مصیبتیں توڑی تھیں۔

(۱۳۶) Huet

(۱۳۷) Casaubon

(۱۳۸) Guillaume Pastel

(۱۳۹) Avranches

(۱۴۰) Scaliger

(۱۴۱) (Monseur P. Dupuy)

(۱۴۲) Hermann D Ademand

(۱۴۳) Abraham de Balmes

(۱۴۴) Parva Naturalia

(۱۴۵) Abbe de Rossi

(۱۴۶) Mouseur J. Muller

(۱۴۷) Riva de Trents

(۱۴۸) Mouseur Goldenthal

(۱۴۹) Padua

(۱۵۰) Vicentius Jvannis Philippius Aurelianui

(۱۵۱) (Laurentius Canozing Lendinariences)

(۱۵۲) Andre d Asolo

(۱۵۳) (Bernardine de Tridine)

(۱۵۴) (Octavein Scot Comino de Tridino)

(۱۵۵) (Jean Gryphins)

(۱۵۶) (Scipion de Fabiano)

فلسفہ ابن رشد

(ا) ما قبل فلسفہ ابن رشد۔ حکمائے عرب

ابن رشد کا نام تاریخ فلسفہ کے صفحوں پر بار بار دیکھ کر ہم خیال کرنے لگتے ہیں کہ یہ شخص بھی نظامہائے فلسفہ کے ان بڑے بانیوں میں سے ہوگا جو غور و فکر کرنے والوں کی ایک بڑی جماعت کو اپنے کسی جدید مسئلہ کے گرد گھیر کر لے آتے ہیں لیکن فلسفہ عرب کو زیادہ وسعت کے ساتھ مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس عجیب نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ نظام جو دور بیداری (یعنی احیاء علوم) کے اثنا میں یورپ کے وسطی زمانہ میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے موسوم تھا۔ دراصل ان مسائل کا مجموعہ تھا جو عربی پیروان ارسطو میں عام تھے۔ نیز اس فلسفہ کو ابن رشد کی طرف منسوب کرنا ایسا ہی غلطی پر مبنی ہے جیسا کہ مدرسہ اسکندریہ کے نتائج مطالعہ ارسطو کو فلسفہ سامطیوس یا سمپلی لیوس کے نام سے موسوم کرنا۔ تاریخ شاید کسی شخص کی ایسی اور نظیر پیش نہیں کرتی ہے جس کے حالات و واقعات کو شہرت عام نے عدم تنقید و بعد ایام کی وجہ سے اس قدر بدل دیا ہو۔ فلسفہ عرب کے نام لیوا کی حیثیت سے چونکہ ابن رشد ہی اکیلا نظر کے سامنے ہے اس لئے جو خوش نصیبی کہ اخیر میں آنے والوں کی شامل حال ہوتی ہے اس کی بھی شامل حال نظر آتی ہے اور لوگ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ مسائل فلسفہ کا یہ شخص اک موجود اور بانی ہے درانحالیکہ اس نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ اپنے پیشرو حکماء کے مقابلہ میں نسبتاً" زیادہ وضاحت کے ساتھ مسائل کی شرح کر دی۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابن رشد کے فلسفہ میں کوئی انوکھا پن ہی نہیں ہے۔ گو خود اس نے شارح ہونے سے زیادہ کبھی دعویٰ نہیں کیا لیکن اس ظاہری تواضع کو دیکھ کر ہمیں دھوکہ میں نہ پڑنا چاہئے۔ انسانی طبیعتیں ہمیشہ جانتی ہیں کہ خود مختارانہ روش کیونکر اختیار کرنا چاہئے۔ ایک شارح کو' کسی متن کی خاص شرح بیان کرنے پر زنجیر میں جکڑ کر کسی خیمہ میں قید کر دو۔ وہ اس متن کی شرح اس طرح بیان کر دے گا کہ اس قید سے آزادی حاصل کرنے میں کام آسکے گی۔ تاویل میں بہت گنجائش ہوتی ہے یعنی وہ اس متن کے معنی کو بالکل بدل دے گا۔ اور صحیح

کے خلاف ثابت کر دے گا۔ مگر جو حقوق کہ اس کے ساتھ غیر منفک ہیں یعنی اپنے خیالات کے بموجب خود اپنا عامل ہونا اس سے گریز و احتراز نہیں کرے گا۔ یہی صورت تھی کہ وسطی زمانہ کے علمائے الہیات (یعنی مدرسین) کی طرح عربوں نے بھی ارسطو پر شرح لکھنے کے پردہ میں یہ دکھا دیا کہ ایک ایسا فلسفہ جو اپنے ذاتی اصول اور خصوصیات سے لبریز ہے۔ اس فلسفہ سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے جو یونان میں پڑھایا جاتا تھا۔ پیدا کرنے کی قابلیت ان میں موجود تھی۔ لیکن اس جدت طرازی کو انھوں نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ ابن رشد کی نگاہ میں علم فلسفہ اپنے کمال کو پہنچ چکا تھا اور اب سوائے اس کے کہ اس کی تحصیل میں آسانی پیدا کی جائے اور کوئی بات باقی نہیں رہی تھی۔ لیکن فلاسفہ کو جو اہمیت اہل عرب کی نظر میں حاصل تھی اس سے ہمیں دھوکہ میں نہ پڑنا چاہئے۔ عربوں کے میلان طبع کی تاریخ میں فلسفہ ایک ضمنی قصہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ اصلی فلسفیانہ تحریکات جو اسلام میں ظہور پذیر ہوئی ہیں وہ ان مذہبی فرقوں میں رونما ہیں۔ جن کے نام یہ ہیں:۔

قدریہ (۱) جبریہ (۲) صفتیہ (۳) معتزلہ (۴) باطنیہ (۵) تعلیمیہ (۶) اشاعرہ (۷) اور سب سے بڑھ اہل کلام یعنی متکلمین (۸)۔ لیکن مسلمانوں نے ان مباحث کو فلسفہ کا نام کبھی نہیں دیا۔ عربوں میں اس لفظ فلسفہ کے معنی تحقیق حق من حیث العموم نہیں ہیں۔ بلکہ اس سے مراد صرف ایک خاص فرقہ یا مدرسہ ہے مثلاً فلسفہ یونانی اور اس کے مطالعہ کرنے والوں کا فرقہ۔ جب اہل عرب کے خیالات کی تاریخ لکھی جائے تو یہ بہت خیال رکھنے کی چیز ہے کہ اس لفظ کے ذومعنی ہونے سے دھوکہ نہ واقع ہو۔ جسے فلسفہ اہل عرب کہتے ہیں وہ دراصل اہل اسلام کی ایک قلیل جماعت میں مطالعہ فلسفہ یونانی کی اک تحریک ہے اور اس قدر محدود ہے کہ خود مسلمان اس کے وجود کو نظر تغافل سے دیکھتے ہیں۔ غزالی اس نادر الوجود شے کو جسے فلسفہ کہتے ہیں جاننے کی بے چینی میں اس طرح حیرت کا ثبوت دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ "میں کسی ایک عالم سے بھی نہیں ملا جس نے اس کہانی پر کوئی خاص توجہ مبذول کی ہو۔" جس نسبت کے ساتھ کہ اہل عرب نے اپنی قومی خصوصیات کا اثر مذہبی عقائد۔ اپنی شاعری۔ اپنے فن تعمیر اور اپنے فرقہ ہائے مذہب پر گہرا ڈالا ہے۔ اسی نسبت کے ساتھ انھوں نے فلسفہ یونان کی تعلیم کو قائم و جاری رکھنے کی کوشش میں اجتہادی (۹) کمی دکھلائی ہے۔ دراصل ہمیں یہ کہنا چاہئے کہ جب ہم فلسفہ عرب کا نام اس مجموعہ تصانیف کے لئے استعمال کرتے ہیں جو سلطنت اسلامی کے ان ممالک میں جو جزیرہ نمائے عرب سے بہت دور واقع ہیں مثلاً سمرقند۔ بخارا۔ قرطبہ۔ اور مراکش عربیت کے مقابلہ کے لئے تصنیف ہوئی ہیں تو ہم ایک مبہم اور دھوکہ دینے والی

اصطلاح سے کام لیتے ہیں۔ یہ فلسفہ عربی زبان میں اس لئے لکھا گیا ہے کہ عربی اسلامی ممالک کی ایک علمی اور مذہبی زبان تھی اور علماء اسی میں لکھا پڑھا کرتے تھے۔ اس سے زیادہ اور کوئی بات نہیں۔ اصل عربی فطرت جس کا اظہار قصائد و فصاحت قرآن سے ہوتا ہے فلسفہ یونانی کی بالکل مخالف تھی۔ جس طرح تمام سامی قومیں شعرو شاعری، کہانت و کتب ہائے مقدس کے محدود دائرہ تک محدود رہتی تھیں۔ جزیرہ نمائے عرب کی رہنے والی قوم بھی ایسی ہی تھی۔ اسے یہ گمان بھی نہ تھا کہ جس شئے کا نام حکمت یا معقولات ہے وہ بھی کوئی چیز ہے۔ جب وہ زمانہ آیا کہ اہل فارس کی طبیعت اور مذاق نے خاندان بنو عباس کے واسطہ سے عربی مذاق پر غلبہ حاصل کیا اس وقت فلسفہ یونان کا چرچا مسلمانوں میں ہوا۔ ایران گو ایک سامی مذہب کا محکوم ہو گیا تھا تاہم ہندی یورپی اقوام کے استحقاق کو قائم رکھنے کی استعداد اس میں باقی تھی۔ وہ ایک طرف اپنی قومی نظموں اور قدیم روایتوں کی عمارت نئے سرے سے تعمیر کرنے میں مصروف تھا تو دوسری طرف ایسے فلسفیانہ خیالات کی اشاعت سے اسلام میں تلاطم پیدا کر رہا تھا جو اگر پہلی صدی ہجری میں ظاہر ہوتے تو سخت نفرت اور فضیحت کے باعث ہوتے۔ بغداد جو خلفائے عباسیہ کا دارالسلطنت تھا اس نئی تحریک کا مرکز تھا اور شام کے عیسائی اور آتش پرست اور ان کی مماثل قومیں اس کے پھیلانے والے اور ترقی دینے والے آلات تھے۔ خلیفہ مامون الرشید اس فارسی تحریک کا سب سے زیادہ ممتاز اور پرجوش رکن اور اس کا سرپرست تھا۔ برامکہ کے زیر اثر اس کی تربیت ہوئی تھی جو اپنے قدیم مذہب زردشتی سے الفت و تعلق (۱۰) خاطر رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کس عجوبہ پسندی اور دلچسپی کے ساتھ مامون الرشید تمام عمر اسلام کے دائرہ سے باہر ہندوستان۔ ایران۔ یونان میں معقولی تعلیمات کی ٹوہ لگاتا رہا ہے۔ ان تمام حالات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ عرب کے اصلی سرچشموں کا بہاؤ اس طرف تھا کہ مذہب اسلام کی مخالفت میں ایک کوشش کی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں فلسفہ ہمیشہ ایک بیرونی مخالفت کرنے والے کی طرح رہا ہے اور مشرقی اقوام کی ذہنی تربیت میں جو اس نے کوششیں کی ہیں وہ بے سود اور لاحاصل ثابت ہوئی ہیں۔

اگر ہم ان مسائل کا جو ارسطو کی طرف منسوب ہیں مقابلہ ان مسائل سے کریں جو ابن رشد کی تصنیفات سے واضح ہوتے ہیں تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائے گا کہ یہ دونوں بالکل مخالف حدود پر واقع ہیں۔ اور اپنے اصلی مرکز سے اس مقام تک پہنچنے میں مسائل ارسطو کو کیا کیا عظیم تغیرات پیش آئے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس مقام سے آگاہ ہونا چاہیں جہاں سے بدعت شروع ہوئی اور جدید شے قدیم میں داخل ہو گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ ایک نوعیت سے

دوسری نوعیت میں بدل گیا تو کام بہت مشکل اور نازک ہو جاتا ہے۔ ابن رشد کے مسائل ابن باجہ اور ابن طفیل سے کسی اہم خصوصیت کے ساتھ اختلاف نہیں رکھتے۔ ان ہر دو آخرالذکر حکماء نے بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ جن علوم کو۔ ابن سینا۔ فارابی اور الکندی نے مشرق میں جاری کیا تھا۔ انھیں ان دونوں نے مغرب میں جاری رکھا۔ الکندی جو فلسفہ عرب کا بانی سمجھا جاتا ہے اسے بھی موجد کہلانے کا کوئی حق نہیں اس لئے کہ اس کے مسائل اہل سیریا کی صدائے بازگشت سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے جو خود شارحین اسکندریہ کے رہین منت اور براہ راست زلہ ربا ہیں۔ ان میں اور اسکندر افرودیسی (۱۱) میں اور اس آخرالذکر میں اور (۱۲) تھیو فرسٹیس میں ایسی کوئی بدعت نظر نہیں آتی جو بے جوڑ اور اکھڑی اکھڑی سی معلوم ہوتی ہو۔ پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفہ عرب کی ابتداء اور زمانہ وسطیٰ یورپ کے فلاسفہ الٰہی کے علوم کا سرچشمہ دونوں کا نشان اس تحریک کے دھندلکے میں نظر آئے گا جو مدرسہ اسکندریہ کی دوسری نسل کو فلسفہ مشائین کی طرف کھینچ لے گئے۔

فرفوریس' بجائے افلاطونی ہونے کے زیادہ ترمقلد ارسطو نظر آتا ہے اور یہ بلاوجہ نہیں ہے جو اہل مشرق اور زمانہ وسطیٰ نے اس کی نسبت علوم و معارف فلسفہ سے ایک قسم کا متعارف کرنے والا خیال کیا۔ فرفوریس نے گویا فلسفہ عرب اور الہیات کا سنگ بنیاد رکھا ہے۔ میکسیم (۱۳) جو شہنشاہ جولین (۱۴) کا استاد ہے وہ اور پروکلوس (۱۵) اور ڈیما سیوس (۱۶) بھی ارسطو کے اسی قسم کے پیرو تھے۔ ہرمیاس (۱۷) کے لڑکے امونیوس (۱۸) کے مدرسہ میں ارسطو کو پہلی جگہ دی جاتی ہے اور افلاطون خارج کر دیا جاتا ہے۔ شارحین ارسطو مثلاً سامطیوس (۱۹) سیریانوس۔ (۲۰) داود ارمتی۔ سمپلی سیوس۔ (۲۱) اور جین فلوپن (۲۲) کا دعویٰ ہے کہ اتباع ارسطو کو ہر مقام پر عمومیت حاصل ہو گئی تھی۔ یہ وہ فیصلہ کن زمانہ تھا کہ ایک شخص کے خیال کو دس صدیوں کے واسطے فلسفیانہ رہنمائی کی سند دی جا رہی تھی۔ مدرسہ اسکندریہ جب اتباع ارسطو کے اس دور دراز مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس وقت کہیں جاکر ہمیں اس نقطہ اتصال کا پتہ چلتا ہے جس نے فلسفہ ہائے عرب اور فلسفہ یونان میں ہمزہ وصل کا کام دیا۔ اہل عرب ارسطو کو ترجیح دینے کی جو وجوہ عموماً" بیان کرتے ہیں ان میں وہ بمقابلہ اصلیت کے مبالغہ سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ دراصل ترجیح کا کوئی موقع ہی نہیں تھا اس لئے کہ انتخاب ایک دوسرے کے مقابلہ میں دیکھ کر نہیں کیا گیا تھا بلکہ عربوں نے یونانی علوم صرف اس لئے حاصل کئے کہ یہی علوم ان تک پہنچے۔ وہ رسائل جو نہایت صحت کے ساتھ اس ردو قبول کا اظہار کرتے ہیں ان میں سے ایک رسالہ علم المذہب ارسطو ہے جو الحاقی معلوم ہوتا ہے اور جو ہمارے خیال میں کسی عرب

نے لکھ کر ارسطو کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ دوسرا رسالہ "الاسباب" ہے جس سے پتہ نہیں چلتا کہ کس کا ہے اور وسطی زمانہ کے تمام فلاسفہ الہیات ششش و پنج میں ہیں اور اس کے مصنف کا پتہ نہیں لگا سکے ہیں۔ فلسفہ عرب نے ہمیشہ اپنے مبدء و منشاء کی نقش کو محفوظ رکھا ہے چنانچہ قدم قدم پر اسکندریوں کا اثر نظر آتا ہے۔ گو مسلمان افلاطینوس سے ناواقف رہے تاہم کوئی مثال ایسی نہیں ملے گی جو مسئلہ نظام تسعہ (۲۳) سے زیادہ ابن باجہ۔ ابن رشد اور ابن جبرول کے فلاں فلاں صفحہ کے مضمون سے توارد رکھتی ہو۔ یہ صحیح ہے کہ جو اثرات کہ مشرق سے آتے تھے وہ اثرات مکتب اسکندریہ سے خلط ملط ہو جاتے تھے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ تصوف جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہندوستان یا ایران سے اس کی ابتداء ہوئی اس کا بھی حصہ مسئلہ اتصا عقل فعال اور مسئلہ جذب وفنائے کامل کی ایجاد میں ہوگا۔ یہ درست ہے کہ ایک ہندو مرتاض اور عرب فلسفی میں زمین آسمان کا فرق ہے لیکن تصوف کی یہ خصوصیت میں داخل ہے کہ اپنے کو وہ فلسفہ کی حد میں محدود رکھتا ہے اور ساتھ ہی انتہا درجہ کے معقولی خیالات کا اتباع بھی کرتا ہے بلکہ بعض اوقات اس کی تائید کرتا ہے اور بعض اوقات حد درجہ بے تکے توہمات کو بھی تسلیم کر لیتا ہے۔

اس طرح جب فلسفہ عرب عالم ظہور میں آتا ہے تو ابتدا ہی سے اپنے تمام اہم خصوصیات کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ الکندی کی نویں صدی کی تصانیف جو عقل پر ہیں وہ ہمارے پاس موجود ہیں۔ صرف ان کے نام ہی دیکھنے سے ثابت ہو جائے گا کہ اس اصولی مضمون پر وہی مسائل اس نے بیان کئے ہیں جنھیں بعد میں جاکر اس قدر عظیم اہمیت حاصل ہوئی۔ دسویں صدی میں فارابی نے ان نظریات کو تقریباً اسی قدر ترقی دی جس قدر کہ ابن رشد کی تحریروں میں نظر آتی ہے۔ اور وہ صوفیانہ مسائل جو ابن باجہ نے اپنی کتاب حیات المعتزل (۲۴) میں بیان کئے ہیں۔ ان کی اصل کا پتہ فارابی کے خیالات میں ملتا ہے۔ انسان کا مقصد حقیقی یہ ہے کہ عقل فعال کے ساتھ رفتہ رفتہ زیادہ اتصال حاصل کرتا جائے۔ جس وقت انسان اور عقل فعال کے درمیان سے حجابات اٹھ جاتے ہیں تو وہ پیغمبری کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ نعمت صرف اسی زندگی میں حاصل ہوتی ہے اور مرد کامل کو اپنا صلہ یہیں اپنے کمال میں مل جاتا ہے۔ اس کے ماورا جو کچھ لوگ بیان کرتے ہیں وہ صرف کہانی ہے۔ لیکن فلسفہ عرب کا تمام مفہوم اگر کوئی معلوم کرنا چاہے تو اسے چاہئے کہ ابن سینا کی طرف رجوع کرے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات بحت چونکہ احدیت مطلق ہے اس لئے اس کا تصرف امور دنیا میں بلاواسطہ نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ جزئیات اشیاء میں نہیں جایا کرتی۔ یعنی خدا کی ذات دنیا کے لئے بمنزلہ مرکز کے ہے۔ وہ جس

طرح چاہتا ہے محیط کو گھومنے دیتا ہے۔ نفس معقولی (۲۵) کا کمال اسی میں ہے کہ عالم کے لئے آئینہ بن جائے۔ اس مرتبہ کو صرف وہ اخلاقی کمال اور تزکیہ باطن سے حاصل کر سکتا ہے اور اسی تزکیہ باطن سے ظرف میں الہام الٰہی کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ مگر ایسے بھی لوگ ہیں جنھیں نور عقل حاصل کرنے کے لئے کسی مطالعہ یا ریاضت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہی لوگ مقبولین بارگاہ الٰہی ہیں رسول اور پیغامبر (۲۶) کہلاتے ہیں۔ بالعموم علی ابن سینا فلسفہ پر ایک حد تک اعتدال کے ساتھ بحث کرتا ہے۔ مگر ابن رشد کا یہ اعتراض ہے کہ ابن سینا کسی ایک طرف مائل ہو کر بحث کرتا ہے نیز مذہب اور فلسفہ میں درمیانی راستہ پر قائم نہیں رہنا چاہتا وہ (یعنی ابن سینا) یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کی شخصیت مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے اور وہ دنیا کو ممکن کے تحت میں داخل کر کے کائنات میں خدا کو دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ممکن اور واجب کے درمیان یہ امتیاز ابن سینا کے مسائل کا اصل اصول اور ایک ایسی بنیاد ہے جس پر وہ شخصیت باری تعالیٰ کو قائم کرنا چاہتا ہے ابن رشد کہتا ہے کہ بعض کا قول ہے کہ ابن سینا (۲۷) نے ایک بالکل جدا شے کے وجود کو تسلیم نہیں کیا ہے اور خدا اور قدم عالم کے متعلق جو اس کی رائیں ہیں ان کی تلاش اس کی تصنیف فلسفہ مشرقیہ میں کرنا چاہئے۔ جہاں وہ خدا کو عالم کے ساتھ ایک سمجھتا ہے۔ غزالیؒ نے جو تہافتہ الفلاسفہ لکھی ہے وہ خاص کر ابن سینا کے مقابلہ میں لکھی ہے۔ غزالیؒ (۲۸) کے متعلق بلاخوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ یہ شخص حکمائے عرب میں سب سے زیادہ جدت پسند اور انوکھی طبیعت لے کر آیا تھا۔ اس نے ایک نہایت دلچسپ کتاب ہمارے مطالعہ کے لئے چھوڑی ہے جس میں فلسفہ کے متعلق جو اس کے خیالات ہیں ان کا اظہار کرتا ہے اور ان خیالات کو بیان کرتا ہے، جو اپنے زمانہ کے مختلف راہ ہای فلسفہ سے گذرتے ہوئے اسے پیش آئے جب کسی راہ پر اسے اطمینان نصیب نہ ہوا تو اس نے کہا کہ یہ عالم موہوم اور بے بنیاد ہے اور اس کی اصلیت شک سے منزہ نہیں۔ اس حالت شک و شبہ میں بھی اسے قیام نہیں حاصل ہوا تو ریاضت و مجاہدہ کی طرف بے اختیار جھک پڑا۔ اور صوفیوں کے حال قال کے شکنجہ میں اپنے پریشان خیالات کو دبانے کی کوشش کرنے لگا اور اس حالت پر پہنچ کر وہ موت اور فنا کے میدان میں ٹھہر گیا۔ جو لوگ علوم فلسفہ حاصل کر کے اسباب کی طرف سے مایوس ہو کر تصوف کے میدان میں قدم رکھتے ہیں عام طور پر ان سے سخت فلسفہ کا کوئی دشمن نہیں ہوتا۔ غزالی نے صوفی ہو کر یہ ثابت کرنے کا بیڑا اٹھایا کہ عقل استدلالی کی اصلی اہمیت کس قدر ہے اور ایک ایسے ہیرپھیر سے جس میں پڑ کر ہمیشہ وہ طبیعتیں جن میں بمقابلہ جوش کے سمجھ کا مادہ کم ہوتا ہے راہ سے ہٹ جایا کرتی ہیں۔ اس نے بھی مذہب کو شک

دو وہم کی بنیاد پر قائم کرنے کی کوشش کی اس جدوجہد میں وہ واقعی ایک حیرت انگیز فراست عقل سے کام لیتا ہے مسئلہ علت و معلول پر اس نے پہلی تنقید کی پھر خاص کر اسی کے ذریعہ عقلیت پر اپنے حملہ کا آغاز کیا۔ ہیوم کی تصانیف اگر دیکھی جائیں تو اس نے بھی اس سے زیادہ نہیں کہا۔ یعنی ہمیں اشیاء کا صرف وقت واحد میں واقع ہونا نظر آتا ہے اور کبھی قانون علت و معلول پر نظر نہیں پڑتی۔ یہی قانون تسبیب خدا کی مرضی کہلاتا ہے جس کا منشا یہ ہے کہ کہ دو اشیاء عام طور پر یکے بعد دیگرے واقع ہوا کریں۔ فطرت کے قوانین کا وجود کوئی نہیں وہ صرف ایک عادی واقعہ کے مظاہر ہیں۔ صرف خدا ہی کی ذات لازوال اور غیر متغیر ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہی عقیدہ تمام علوم حکمت کی نفی کرتا ہے۔ غزالی ان لوگوں میں سے تھا جن کی طبیعتوں میں ایک قسم کی ترنگ اور لہر ہوا کرتی ہے اور مذہب کو صرف اس واسطے قبول کرتے ہیں کہ عقل کے مقابلہ میں آستین چڑھا کر کھڑے ہو جائیں اس کی نیت کے متعلق بھی کچھ اچھی خبریں مشہور نہیں ہیں۔ اور طرح طرح کی افواہیں بیان کی جاتی ہیں۔ ابن رشد (۲۹) کا بیان ہے کہ غزالیؒ نے اس لئے فلسفہ پر حملہ کیا ہے کہ اہل مذہب کو خوش کیا جائے اور اس کے اپنے خوش مذہبی کے متعلق جو شبہات وارد کئے جاتے تھے انھیں دور کیا جائے۔ موسی ناربونی کہتا ہے کہ غزالی نے اپنے احباب کے لئے نچ کے طور پر ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا جس میں ان تمام اعتراضات کا خود حل لکھ دیا تھا جنھیں اس نے عوام کے سامنے لاینحل بیان کیا ہے یہ مختصر رسالہ حقیقتاً کتب خانہ لندن میں بزبان عبرانی (۳۰) موجود ہے۔ ابن طفیل نے غزالیؒ کی بار بار کی تردیدات کی خوب قلعی کھولی ہے اور ثبوت دیکر یہ ظاہر کیا ہے کہ غزالی نے چھپ چھپ کر ایسی کتابیں لکھی ہیں جن میں ان مسائل کو تسلیم کیا ہے جو عوام کے سامنے پیش کردہ مسائل سے بہت مختلف ہیں۔ اس کا مقولہ ہے کہ ”جو کچھ تم دیکھتے ہو اسی کو تسلیم کرو اور جو کچھ سنتے ہو اسے جانے دو۔ مثلاً جب آفتاب برآمد ہوتا ہے تو زحل کا خیال کرنے کے فرض سے تم بری ہو جاتے ہو۔“

فلسفہ عرب پر غزالی کا ایک قطعی اثر ہوا۔ اس کے حملوں کا وہی نتیجہ ہوا جو عموماً تردیدات کا ہوا کرتا ہے یعنی اس کے مخالفین میں ان تردیدات کی وجہ سے ایک قسم کی صحت تحقیق پیدا ہو گئی جو اس وقت تک موجود نہ تھی۔ ابن باجہ پہلا شخص تھا جس نے یہ کام اپنے ذمہ لیا کہ عقل کی حکومت کو غزالی کے مقابلہ میں منوا کے چھوڑے۔ غزالی نے حکمت کی تذلیل کی اور یہ دعویٰ کیا کہ انسان صرف اپنے قوائ عقلیہ (۳۱) کے فعل کا ازالہ کرنے سے درجہ کمال کو پہنچ سکتا ہے۔ ابن باجہ نے اپنی مشہور کتاب حیات المعتزل میں یہ بات ثابت

کرنے کی کوشش کی ہے کہ صرف حکمت کی مدد سے اور ان قوائے عقلیہ کو بتدریج ترقی دینے سے انسان عقل فعال کے ساتھ اتحاد حاصل کر سکتا ہے۔ اس نے مسئلہ نفسیات کے ساتھ ایک سیاسی مسئلہ کو ضم کر دیا ہے۔ یعنی سوسائٹی کا ایک خیالی اعلیٰ نمونہ بتایا ہے جس میں انسان بغیر بہت زیادہ جدوجہد کے اس مرتبہ اتحاد تک پہنچ سکتا ہے اور ہماری اخلاقی زندگی کی تمام کشاکش کا خاتمہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ فطرت حیوانی پر نفس معقولی غلبہ حاصل کرتی ہے۔ ایک قابل ادراک فعل کا اظہار اوراک پذیر صورتوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے جن میں عقل ہیولانی یا عقل منفعل تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے۔ یہاں عقل فعال انھیں صورت اور وا تعیت بخشتی ہے۔ جب انسان فکر یا نظر کی مدد سے اپنے ضمیر پر پورا قبضہ حاصل کر لیتا ہے۔ اس وقت عقل کو عقل مکسوبی کہتے ہیں اور ارتقائے انسانی کا دائرہ ختم ہو جاتا ہے اور آدمی کے لئے صرف موت کا آنا باقی رہتا ہے۔

یہ بلند مرتبہ عقلیت ابن طفیل کے مسائل کا سرچشمہ ہے۔ اس نے ایک افسانہ لکھا ہے جس کا نام حی ابن یقظان ہے۔ نفسیات میں رابنسن (۴۲) کے مانند ہے۔ اس فسانہ کو پوکاک (۴۳) نے بطور خود تعلیم یافتہ فلسفی (۴۴) کے نام سے طبع کرایا ہے۔ اس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ کس طرح قوائے انسانی خود اپنی فطرت کے تقاضے سے اس مافوق الانسان مرتبہ تک پہنچ جاتے ہیں اور خدا کے ساتھ وصل حاصل کرتے ہیں۔ حی ابن یقظان مکتب اسکندریہ کا ایک صوفی منش متبع ارسطو ہے۔ اس کتاب میں ایسے فقرے بھی ہیں جو معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ہمبلیکس (۴۵) سے لے کر لفظی ترجمہ کر دیئے گئے ہیں۔ فلسفہ عرب کی تمام یادگاروں میں سے شاید صرف یہی ایک فسانہ ایسی یادگار ہے جس میں تاریخی دلچسپی کے علاوہ یہ مزید دلچسپی بھی حاصل ہوتی ہے اور یہی اس کی انوکھی صفت اور خوبی ہے۔ حی ابن یقظان کا ترجمہ انگریزی ولندیزی اور المانی زبانوں میں ہو گیا ہے اور پیروان جارج فاکس اسے حصول تربیت و اصلاح طبیعت کے لئے ایک عمدہ کتاب سمجھتے ہیں۔

اس طرح علم فلسفہ جو مشرق میں ختم ہو چکا تھا۔ اسلامی اندلس میں ابن باجہ اور ابن طفیل کی سرپرستی میں نئی زیب و زینت حاصل کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ تصوف کے رنگ میں مشرق سے زیادہ وضاحت کے ساتھ رنگا ہوا نظر آتا ہے۔ ان عظیم القدر لوگوں کے پہلے حکمائے مشائین کے عقیدہ ہمہ اوست کا ایک اور مشہور نام لیوا اندلس میں تھا جس کے وجود کے متعلق وسطی زمانہ کے حکمائے الہیات بھی باوجودیکہ ہر صفحہ پر اس کی رائے یا اقتباسات درج کرتے جاتے ہیں شک و شبہہ کی حالت میں پڑے ہوئے ہیں۔ یہی حالت ہمارے زمانہ حال کی تنقیدوں

میں بھی نظر آتی ہے اور ابھی چند سال ماقبل تک اس شخص کے حالات اسی طرح پردہ خفا میں مستور تھے۔ موسیو منک (۳۶) نے اس کا نام ظاہر کر کے تاریخ ذہن انسانی کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ یہ شخص یعنی ابن جبریل وسطی زمانہ کے مسیحی فلاسفہ میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ ملاغا (۳۷) کا رہنے والا ایک یہودی تھا جس کا پورا نام سلیمان ابن جبریل ہے اور یہودیوں کی دینی جماعت میں مذہبی نظموں کے تصنیف کرنے والے کی حیثیت سے مشہور ہے۔ موسیو منک (۳۸) کی خدمات خاص کر اس لئے اور قابل تعریف ہیں کہ انھوں نے شاہی کتب خانہ (پیرس) میں سرچشمہ حیات (۳۹) کا عبرانی اور لاطینی ترجمہ بھی دریافت کیا ہے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ابن جبریل نے اپنے زمانہ کے فلسفہ عرب یا اپنے ہم مذہبوں کے فلسفہ پر کوئی اثر بھی ڈالا یا نہیں۔

(۲) اسلامی فرقے متکلمین

فلسفہ عرب میں ایک قسم کی خاصی یکرنگی ہمیں نظر آتی ہے۔ باستثناء غزالی کے تمام حکماء جن کا یکے بعد دیگرے میدان میں آنا ہم نے ابھی بیان کیا ہے ان سب کا طریقہ ایک ہی ہے استاد ایک ہی ہیں اور مسائل میں صرف اس ترقی کے نسبت کے ساتھ فرق نظر آتا ہے جو کم و بیش اسے حاصل ہوتے گئے۔ لیکن اگر تنوع اور انفرادیت اور عربوں کی ٹھیٹ ذہانت و ذکاوت کی تلاش ہے تو وہ اسلامی مذہبی فرقوں میں نظر آئے گی۔ پیغمبر اسلامؐ کو وفات پائے ہوئے ابھی ایک صدی بمشکل گذری ہوگی کہ جن عقائد کی تعلیم آپؐ نے فرمائی تھی ان میں نزاعات مذہبی سے گھن لگنا شروع ہو گیا۔ جبر و اختیار کے دو مسئلہ اٹھ کھڑے ہوئے جن پر مذہبی ہنگامہ آرائی کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ قدریین (جو مسئلہ اختیار کے ماننے والے تھے) اور جبریین (جو جبر و قسمت کے ماننے والے تھے) ان کی دو جماعتیں ہو گئیں جنھوں نے منقولی اور معقولی استدلال کی ایک طویل اور مستمرہ جنگ جاری رکھی اس کے بعد صفات باری تعالیٰ دوسری جنگ کا موضوع بنیں۔ خدا کو واحد اور بے ہمتا ماننے کی بے حد سختی، مسیحی عقائد تثلیث اور جسمیت سے جھگڑنے کی دائمی احتیاج اور اس عقیدہ کی مسلسل تکرار نے کہ ”خدا (۴۰) کے نہ کوئی لڑکا ہے اور نہ ماں ہے اور نہ اس کے اولاد ہوتی ہے۔“ بہت سی بے چین طبیعتوں کو اسطرف غور و فکر کرنے کی جانب مائل کر دیا۔ بعض نے (جو معطلین کہلائے) خدا کی ہر ایسی صفت ایجابی سے انکار کر دیا جو مخلوق سے متعلق کی جا سکتی ہو۔ اور خدا کو ایک ایسا وجود مجرد قرار دیتی ہو جو بالکل بیان میں نہ آسکے۔ عام طور پر وہ فلاسفہ اور فلسفی فرقے جو خدائے مسیحی

کے وجود کے مخالف تھے یہی رائے رکھتے تھے اور ذات الٰہی کے تمام صفات مخصوصہ سے انکار کرتے تھے۔ دوسرے لوگ مثلاً صفا تیین (۴۱) اور تشبیہین (۴۲) نے خدا کو انسان کے ہم شبیہہ بیان کیا اور عقیدہ اوتار کے مدارج مختلفہ کی بحث شروع کر دی۔ شاعرہ (۴۳) نے چند قیود کے ساتھ جبرئین و صفا تیین کو باہم ملا دینا چاہا۔ تاکہ عقیدہ جبر مطلق اور مادی اوتار میں گرنے سے باز رہیں۔ حشوئیین (۴۴) نے برخلاف اس کے یہ کہا کہ خدا ایک وجود مجسم ہے اور ایک خاص مقام پر رہا کرتا ہے وہ ایک تخت پر براج رہا ہے اور اس کے ہاتھ و پیر وغیرہ ہیں۔ باوجود اس حد اعتدال سے متجاوز عقیدہ مذہبی کے تشکیک نے بھی مذہبی فرقوں کی مختلف قسموں میں ظاہر ہونا شروع کیا۔ ثمینین (۴۵) کہتے ہیں کہ جو علم۔ دھیان فکر اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے وہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اور صرف وہی اشیاء جو لمس و بصر سے محسوس ہوتی ہیں وہی قابل تسلیم ہیں۔ انھیں مذہب سے بے پروا سمجھا جاتا تھا۔ تعلیمین۔ (۴۶) تشکیک اور توہم کے ایک دوسری قسم کے جال میں پھنس کر یہ عقیدہ رکھنے لگے کہ ایک امام ہوا کرتا ہے جو معصوم اور خطا و نسیان سے محفوظ ہے۔ اس سے سند حاصل کر کے ضمیر کو راہ پر لگانا چاہئے۔ انھوں نے اپنے کو باطنین کے ساتھ قریب قریب مخلوط کر دیا جو مسلمانوں کی ایک مذہبی اور خفیہ جماعت تھے اور جس کا یہ خیال تھا کہ حقیقت کی تلاش اعداد حروف تہجی میں کرنی چاہئے۔ سب سے زیادہ الحاد کا رنگ جن اسلامی فرقوں میں نظر آتا ہے وہ قرامطہ (۴۷) فاطمیہ (۴۸) اسمعیلیہ (۴۹) دروز (۵۰) اور حشیشین (۵۱) ہیں جن کے عقائد متضاد پہلو رکھتے ہیں یعنی سختی مذہب کے ساتھ ضعیف الاعتقادی۔ جوش مذہب کے ساتھ روش کی بے اعتدالی۔ اہل تحقیق کی صلابت کے ساتھ صوفیہ کی سی وہم پرستی اور مسکو تیین (۵۲) کی سی بے پروائی ان میں پائی جاتی ہے۔ اسلامی متشککین کی در حقیقت یہ اک عجیب شان ہے۔ خفیہ فرقہ مذہبی کے درمیان ادھر میں وہ ایک شک کی حالت میں جھول رہے ہیں۔ یہ ایسی جماعتیں ہیں جو نہایت درجہ مکروہ بد اخلاقی اور حد درجہ مجنونانہ بد دینی کو اپنے میں صوفیانہ تعلیم کے پردے میں چھپائے ہوئے ہیں۔ ان کا اصول یہ ہے کہ ایمان کسی پر نہ رکھو اور سب کچھ روا رکھو۔ علاوہ بریں مسلمان ملاحدہ کو جن مختلف ناموں سے موسوم کیا کرتے ہیں ان کے معنی پر غور کرنے سے ہمیشہ یہ نہیں نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ کس اختلاف عقیدہ کی وجہ سے وہ بد دین کہے جاتے ہیں مثلاً لفظ زندیق کے دائرہ اطلاق میں وہ تمام بدنام مذہبی فرقہ بردسونی (۵۳) اشتراکی خوارج پیروان مزدک اور مانی و اہل تحقیق (جو صرف اسی شے کو مانتے ہیں جو پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہو) یہ سب داخل ہیں۔ لوگ اکثر ان لوگوں میں جن کے اعتقادات خود ان کے سے نہ ہوں تمیز نہیں کیا کرتے تھے۔ بعض

اوقات لوگ کہا کرتے تھے کہ زنادقہ کے عقائد صابی مذہب اور بت پرستی سے ماخوذ ہیں۔ یہ تھے اس عظیم دماغی جوش و خروش کے نتائج جن میں دوسری اور پانچویں ہجری صدیوں کے اجزائے اسلام چکر کھاتے نظر آتے ہیں۔ بعض اعتدال پسند طبیعتیں ایک تحقیق پسند معقولی مذہب کے گرد جیسے کہ معتزلہ کا ہے جمع ہونے لگی تھیں۔ معتزلہ کا مذہب اسلام میں ایسا ہے جیسا کہ عیسائی پراٹسٹنوں میں سکیلیر ہیجر (۵۴) میخر کا مذہب۔ ان کے عقائد میں الہام و وحی قوائے انسانی کا فطری نتیجہ سمجھی جاتی ہے اور جن عقائد کی ضرورت حصول نجات کے لئے لابدی ہے وہ سب عقل سے ماخوذ ہیں۔ کوئی اس سے خارج نہیں۔

عقل نجات تک ہمیں پہنچا دینے کے بالکل قابل ہے اور ہر زمانہ میں نیز ظہور وحی کے قبل لوگ اس سے منزل مقصود تک پہنچ سکے ہوں گے۔ مدرسہ بصرہ جن کے سرپرست خلفائے بنو عباسؒ تھے اس عظیم الشان اصلاحی تحریک کا مرکز تھا۔ اس جنبش و حرکت کی سب سے زیادہ مکمل تصریح اخوان الصفا کے مخزن علوم میں ملتی ہے۔ یہ ایک قسم کی کوشش تھی کہ فلسفہ اور مذہب اسلام دونوں باہم ملا دیئے جائیں مگر اس سے نہ تو اہل مذہب ہی مطمئن ہوئے اور نہ اہل فلسفہ۔ غرض کہ اس طرح فلسفہ یونانی کے مطالعہ کے دایرہ سے باہر مذہب اسلام نے ایک کثیر التعداد پرجوش طبیعتوں کے لئے مباحث معقولی کا ایک وسیع میدان پیش کر دیا۔ جو علم کلام کے نام سے عام طور پر موسوم کیا گیا اور جو وسطی زمانہ کے فلاسفہ الہیات یورپ کے تقریباً مماثل و مرادف سمجھا جاتا ہے۔ خلیفہ منصور عباسی نے جب فلسفہ یونان کا شوق مسلمانوں کو دلایا اس سے پہلے ہی علم کلام پیدا ہو چکا تھا۔ یہ علم کلام مگر اس وقت کسی خاص انتظام کا پابند نہ تھا۔ اس لفظ کے پردہ میں بعض اوقات بہت آزادی کے ساتھ بحثیں کی جاتی تھیں۔ لیکن جب کہ فلسفہ کی طرف لوگ جھکنے لگے اور عقائد اسلامی کے لئے خطرہ کا سامنا ہونے لگا تو علم کلام نے اپنا رخ بدل دیا اور معقولیات کے ہتھیار سجا کر عقائد مذہب کی جن پر پہلے خود حملہ آور ہو رہا تھا حمایت کرنے لگا۔ اور اس کی وہی حالت ہو گئی جو کہ ہمارے زمانہ میں علم مذہب کی ہے یعنی ابتدا" بالکل عقائد ہی عقائد بیان کئے جاتے تھے لیکن اب خاص طور پر ان کی حمایت بھی کی جانے لگی۔

متکلمین کا اصلی مقصد یہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں یہ قرار دیں کہ مادہ مخلوق ہے عالم بھی قدیم نہیں بلکہ حادث ہے اور خدا کا وجود ایسا ہے کہ جو چاہے وہ کرے۔ (یفعل مایشاء) اس عالم سے وہ الگ ہے لیکن بایں ہمہ اس کا تصرف یہاں سب جگہ ہے۔ اجسام دقیقہ بسیط کا نظام ان کے مباحث میں اس سے زیادہ مفید مطلب نظر آتا ہے جتنا کہ وہ تسلیم کرتے ہیں۔ یہی

وجہ ہے کہ انھوں نے اسی راستہ کو اختیار کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اجزائے لاتجزیٰ کو خدا نے ہی پیدا کیا اور وہی انہیں فنا کر سکتا ہے۔ وہ ہمیشہ نئے نئے اجزاء پیدا کرتا جا رہا ہے وہ جیسا چاہتا ہے کرتا ہے اور تمام اشیاء براہ راست اس کے دست تصرف میں ہیں۔ یہ سب موجودات صرف اسی کا کام ہے۔ عدم اشیاء یا عوارض سلبیہ (مثلاً گمنامی ناواقفیت وغیرہ) یہ بھی خدا کی طرف سے اپنے موضوع میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہی حالت عوارض ایجابی کی ہے۔ اسی طریقہ پر خدا موت کو پیدا کرتا ہے۔ خدا ہی سکون کو پیدا کرتا ہے جیسے کہ اس نے حیات کو اور حرکت کو پیدا کیا۔ روح بھی صرف ایک عرض ہے جسے خدا بلا انقطاع جاری رکھتا ہے۔ تسبیب قوانین قدرت کے اندر موجود نہیں ہے بلکہ خود خدا کی ذات مسبب ہے۔ یہ ضرور نہیں کہ دو واقعے ایک سلسلہ لازم کے ساتھ باہم متعلق اور مربوط ہوں اور عالم کی ہیئت مجموعی بہت ممکن ہے کہ جیسی حقیقتاً نظر آتی ہے اس سے بالکل مختلف ہو۔ بہرحال یہی وہ نظام ہے جسے متبعین ارسطو کے مقابلہ میں متکلمین پیش کرتے ہیں۔ بلاشک یہ ایک بالکل ضعیف نظام ہے اور اسی نوع کا ہے جیسے اکثر کٹ حجتی کے لئے کھڑے کئے جاتے ہیں اور عوام الناس کو دھوکہ دینے کے لئے ایک مصنوعی انداز تحقیق سے انھیں پیش کیا جاتا ہے۔

اسی نظام کے مقابلہ میں ہم ابھی دیکھیں گے کہ ابن رشد اور میمونی جو فلسفہ عرب کے اخیر نام لیوا ہیں ایک عظیم الشان کوشش کرتے ہیں۔ یہ سعی ایک دفعہ اور یہ بات ظاہر کر دیتی ہے کہ جن عقائد سے عوام الناس کو تسکین ہو جایا کرتی ہے ان میں اور ان عقائد میں جو حکمت اور فلسفہ کی بے لوث راہنمائی سے منتج ہوتے ہیں کس قدر فرق ہے۔

(۳) مبداء موجودات۔ مادہ قدیم۔ محرک اول۔ ذات بحت

انصاف یہ ہے کہ فلسفہ عرب نے نہایت دلیری اور وقت نظر کے ساتھ فلسفہ مشائین کی گتھیوں کو سلجھایا ہے یہی نہیں بلکہ جو حل کیا مستعدی کے ساتھ اس کی پیروی کرتا رہا۔ اس لحاظ سے اس کا درجہ ہمارے وسطی زمانہ کے فلسفہ سے میری نگاہ میں بلند تر نظر آتا ہے۔ کیونکہ آخرالذکر کا میلان ہمیشہ مسائل کو گھٹانے اور ان کے منطقی پہلو پر موشگافیاں کرنے کا زیادہ رہا ہے۔ لیکن فلسفہ عرب کو جب ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مفہوم اور اس کی وجہ سے فلسفہ ابن رشد کا کل مفہوم صرف دو نظریوں پر یا وسطی زمانہ کے خیال کے مطابق دو عظیم غلطیوں پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے سے بالکل مربوط ہیں اور فلسفہ مشائین کی ایک مکمل اور بالکل انوکھی تعبیر کرتے ہیں وہ دو نظریے یہ ہیں۔ (۱) مادہ کا قدیم ہونا (۲) اور مسئلہ عقل۔ فلسفہ

نے دو سے زیادہ نظریئے نظام عالم کی توضیح کے لئے کبھی نہیں پیش کئے۔ ایک طرف تو ایک خدا ہے جو اپنے افعال میں آزاد و مختار ہے اور ان اوصاف کے ساتھ اس کی ایک ذات بھی مشخص ہے صفات بھی ہیں جن سے وہ تجاوز نہیں فرماتا۔ وہ رب العالمین ہے۔ عالم کا نظام اسباب اسی کی طرف منتہی ہوتا ہے۔ روح انسانی ایک شے ہے جسے فنا نہیں۔ دوسری طرف مادہ کو قدیم مانا جاتا ہے۔ جرثومہ اولیٰ خود اپنی قوت سے جو اس کے اندر پوشیدہ موجود ہے۔ ارتقا حاصل کرتا ہے۔ خدا کہیں معین و مشخص نہیں۔ قوانین قدرت۔ فطرت' ضرورت۔ عقل۔ استدلال۔ عقل مدرکہ کا شخصیت سے مبرا ہونا۔ تحلیل افراد کا انجذاب مکرر یہ اصول مسلمہ سمجھے جاتے ہیں۔ پہلے نظریہ کی بنیاد انفرادیت کی ایک ضرورت سے زیادہ بلند و اعلیٰ تصور پر قائم ہے۔ اور دوسرا نظریہ اپنے مجموعہ مسائل پر ضرورت سے زیادہ نظر کو محدود رکھتا ہے۔ فلسفہ عرب خاص کر فلسفہ ابن رشد قطعی طور پر ان دونوں میں سے دوسرے شق کی تحت میں آتا ہے۔ مسئلہ مبداء موجودات پر ابن رشد نے بہت زیادہ وقت صرف کیا ہے۔ اپنی ہر تحریر میں وہ ہیر پھیر کر اسی کی طرف رجوع کرتا نظر آتا ہے اور ہر بار تاکید مزید کرتا ہے لیکن مابعد الطبیعات ارسطو کی جلد دواز دہم کی شرح بسیط میں جس قدر پھیلاؤ کے ساتھ اس مسئلہ کو اس نے بیان کیا ہے اس قدر کسی کتاب میں نہیں بیان کیا۔ وہ کہتا ہے کہ مبداء موجودات کے متعلق دو رائیں ایسی ہیں جو ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں۔ اور ان مخالف رایوں کے بین بین بھی بہت سے آرا ہیں۔ اور ان دو مختلف رایوں میں سے ایک عالم کا وجود تکوین ارتقائی پر قائم کرتی ہے اور دوسری تخلیق پر۔ مسئلہ ارتقا کے حامی یہ کہتے ہیں کہ تولید محض تفریق کا نام ہے جسے ایک حد تک موجودات کے تالیف و ترکیب مکرر سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلہ میں فاعل کا کام اس سے زیادہ نہیں ہے کہ ایک وجود کو دوسرے وجود سے ظہور میں لائے اور ان میں فرق و امتیاز قائم کرے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فاعل کا کام صرف محرک کے حد تک محدود کر دیا گیا ہے لیکن جو لوگ کہ مسئلہ تخلیق کے قائل ہیں وہ بیان کرتے ہیں کہ فاعل کا یہ کام ہے کہ وہ خلقت کو پیدا کرے اور وہ کسی پہلے سے موجود رہنے والے مادہ کا اس کام کے لئے محتاج نہیں ہو۔ یہ رائے اسلامی مذہب کے متکلمین (۵۵) نیز مذہب عیسوی کے متکلمین کی ہے۔ مثلاً عیسائیوں میں یوحنا مسیحی (جین فلی پان) یہ کہتا ہے کہ ایک مخلوق کے عالم ظہور میں آنے کا امکان یا استعداد مضمرہ محض فاعل کی ذات میں موجود ہوتی ہے۔ جو آراء کہ مذکورہ بالا دونوں رایوں کے بین بین واقع ہیں ان کی بھی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم بھی باریک سے فرق کی وجہ سے دو اجزاء میں منقسم ہے جو ایک دوسرے سے خاصے مختلف ہیں۔ مگر

یہ کل آراء ایک امر میں متحد ہیں یعنی تولید محض ایک شے کا دوسری شے بن جانے کا نام ہے۔ تولید کے ہر فعل کے ساتھ پہلے ایک موضوع کا ہونا ضروری ہے اور کوئی شے ایسی نہیں ہے جو اپنی جنس کے سوا دوسری جنس سے پیدا ہو سکے۔ ان رایوں میں سے پہلی رائے کے مطابق فاعل یعنی خالق صورت پیدا کرتا ہے پھر اس صورت کو کسی موجود مادہ پر جما دیتا ہے۔ جو لوگ اس رائے کے طرفدار ہیں ان میں ایک جماعت فاعل کو مادہ کے تعلق سے بالکل الگ کر دیتی ہے اور اسے مصور یعنی صورت بخشنے والا کہتی ہے۔ یہ رائے ابن سینا (۵۶) کی ہے۔ دوسروں کی یہ رائے ہے کہ فاعل بعض اوقات مادی شے سے جدا نہیں ہوتا مثلاً جبکہ آگ سے آگ پیدا ہوتی ہے یا انسان سے انسان اور بعض وقت جدا بھی ہوتا ہے جیسے کہ حیوانات و نباتات کی پیدائش میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ انمل اور بے جوڑ شے کے تعلق سے بھی پیدا ہوا کرتے ہیں۔ یہ رائے سامسطیوس اور شاید فارابی کی بھی ہے۔ تیسری رائے ارسطو کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل مادہ کو حرکت دیکر اور اس کی شکل بدل کر حتیٰ کہ جو کچھ استعداد میں (بالقوہ) ہے وہ سب ظہور میں (بالفعل) آجائے۔ اشیاء مادی کے اجزاء ترکیبی اور ان کی صورتوں کو ساتھ ہی ساتھ پیدا کرتا رہتا ہے۔ (۵۷) اس رائے کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل کا فعل صرف یہ ہوتا ہے کہ جو شے کہ ممکن بالقوہ ہے اسے فعل کی طرف راہنمائی کرے اور مادہ اور صورت کے اتصال سے اسے عالم وجود میں لائے پس تمام تخلیق نتیجہ حرکت (۵۸) ہے۔ اور حرکت سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ یہ حرارت تمام آب و خاک میں پھیلی ہوئی ہے اور حیوانات و نباتات جو مادہ منوی سے نہیں پیدا ہوتے انھیں پیدا کرتی ہے۔ فطرت (نیچر) ان سب کو باترتیب اور مکمل پیدا کرتی ہے اور خود وہ ادراک سے معرا ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کی راہنمائی ایک اعلیٰ عقل مدرکہ کی طرف سے ہو رہی ہے یہ تناسبات اور یہ پیدا کرنے کی قوت جو کہ آفتاب اور ستاروں کے حرکات اجزائے بسیط کو عطا کرتے ہیں انھیں افلاطون نے تصورات کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ارسطو کی رائے میں خود فاعل کسی صورت کو خلق نہیں کرتا کیونکہ اگر وہ ایسا کرتا تو عدم شے سے بعض شے کا ظہور واقع ہوتا۔ یہ ایک تخیل باطل ہے' جو لوگ سمجھتے ہیں کہ صورتیں خلق ہوتی ہیں۔ اسی خیال باطل نے بعض فلاسفہ کو یہ باور کرا دیا ہے کہ صور اشیاء در حقیقت کوئی شے ہیں۔ اور ان صورتوں کا بخشنے والا بھی کوئی ہے۔ یہی رائے ہے جس نے ہمارے زمانہ کے ہرسہ مذاہب یعنی اسلام و یہودیت و نصرانیت کے علماء کو یہ کہنے پر آمادہ کیا ہے کہ عدم شے سے بعض شے کا وجود میں آنا ممکن ہے۔

اس اصول کو ابتدائی خیال قرار دیکر مذہب کے علماء نے یہ تصور کیا ہے کہ ایسا ایک فاعل

واحد حقیقی موجود ہے جو تمام اشیاء کو بلا کسی کے وجود میں لاتا ہے۔ اور یہ فاعل ایسا ہے کہ اس کا فعل وقت واحد میں بے شمار مختلف اور متضاد افعال کی شکل میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی تری پیدا کرتا ہے۔ ہر شے کو بلاواسطہ وحی والہام کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جب ایک آدمی ایک پتھر کو پھینکتا ہے تو جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ آدمی کے باعث نہیں ہوتی بلکہ اس کا باعث وہی فاعل کل ہے۔ اس عقیدہ سے وہ لوگ جدوجہد انسانی کو باطل قرار دیتے ہیں لیکن اس سے بھی زیادہ عجیب ایک اور مسئلہ ہے یعنی اگر خدا عدم شے سے بعض کو وجود میں لا سکتا ہے تو وہ یہ بھی کر سکتا ہے کہ بعض شے کو عالم وجود سے عدم میں منتقل کر دے۔ تولید جس طرح خدا کا فعل ہے اسی طرح ہلاک کرنا بھی اس کا فعل ہے موت بھی خدا کی خلق کی ہوئی شے ہے۔ لیکن ہمارے اصول کی رو سے بخلاف اس کے ہلاک کرنا اور تولید دونوں ایک ہی فطرت کے تقاضے ہیں۔ ہر شے جو خلق ہوئی ہے فساد کی استعداد کو بھی مضمر اپنے ساتھ لائی ہے۔ ہلاک کرنے اور خلق کرنے دونوں کاموں کے لئے فاعل کا کام صرف یہ ہے کہ استعداد بالقوہ کو حالت فعل میں لائے پس یہ امر لازم قرار پاتا ہے کہ قوت فاعلی کی یہ خصوصیات ایک دوسرے کے مقابل موجود رہیں اگر کوئی ایک بھی مفقود ہوئی تو یا تو سب عدم ہو گا یا سب وجود ہو گا اور یہ دونوں نتیجے یکساں ناممکن ہیں۔

ابن رشد کا تمام مسئلہ جو متکلمین کے مقابلہ میں اس کی بحث و مباحث کی بنیاد قرار پاتا ہے ذیل کی اہم عبارت سے واضح ہو گا۔

تولید (۵۹) صرف ایک حرکت کا نام ہے لیکن ہر حرکت کے ساتھ پہلے سے کسی محرک کا ہونا بھی ضرور ہے۔ یہ عجیب حرکت دینے والا یہ عالم گیر اور کلی استعداد و قوت ہیولائے اولیہ کا نام ہے جسے قبولیت صور کی صفت عطا ہوئی ہے۔ لیکن یہ ہیولائی اولیہ تمام صفات ایجابی سے معرا ہے اور یہ قابلیت رکھتی ہے کہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف صوری تبدیلیاں قبول کر سکے۔ اس ہیولائی اولیہ کا نہ کوئی نام رکھا جا سکتا ہے اور نہ تعریف کی جا سکتی ہے اس سے محض ایک استعداد مضمرہ مراد ہے۔ پاس ہر جوہر بلحاظ فطرت کے قدیم ہے یعنی بلحاظ استعداد رکھنے اور ممکن الوجود ہونے کے ابدی و ازلی ہے۔ یہ کہنا کہ لاشے سے ایک شے وجود کے دائرہ میں آسکتی ہے دراصل یہ کہنا ہے کہ اسے ایک ایسی صلاحیت حاصل ہے جو اس میں پہلے کبھی نہ تھی۔ مادہ نہ کبھی پیدا ہوا اور نہ کبھی فنا ہو سکتا ہے۔ تولیدات کے مدارج لاتعداد ہیں۔ خواہ وہ مبنی بذات خود ہوں یا مبنی بذات غیر۔ جو کچھ امکان میں ہے وجود میں ضرور آئے گا ورنہ یہ لازم آئے گا کہ عالم میں کوئی شے بے حرکت بھی ہے۔ (۶۰) ازلیت و ابدیت میں یہ فرق نظر نہیں آتا کہ بالقوہ

کون شے ہے اور بالفعل کون موجود ہے' نہ ترتیب کو بے ترتیبی پر سبقت حاصل ہے اور نہ بے ترتیبی کو ترتیب پر' نہ سکون کے پہلے حرکت تھی اور نہ حرکت کے پہلے سکون تھا۔ حرکت ازلی و ابدی اور دائم و قائم ہے اور حرکت کا سبب اس کی پہلے کی حرکت میں ہوتا ہے۔ علاوہ بریں وقت کا وجود محض حرکت کی وجہ سے ہے۔ اور وقت کا اندازہ ہم تغیرات احوال سے کرتے ہیں جو خود اپنے میں ہم دیکھتے ہیں۔ اگر عالم کی حرکت بند ہو جائے تو ہم وقت کا اندازہ نہ کر سکیں گے یعنی یہ خیال کہ ہمارا وجود بھی ہے اور وہ مسلسل قائم ہے ہمارے ذہن میں نہ آ سکے گا۔ ہم وقت کا اندازہ دوران خواب میں اپنے متخیلہ کے حرکات سے کرتے ہیں۔ جب نیند بہت گہری ہوتی ہے اور ہمارے متخیلہ کی حرکات باقی نہیں رہتیں تو وقت کی آگاہی بھی نہیں رہتی۔ حرکت ہی سے اس وقفہ کے اندر ماقبل و مابعد کی تمیز قائم ہوتی ہے۔ پس حرکت باقی نہ رہی تو ارتقائے تدریجی کا فقدان لازم آئے گا یعنی عدم محض ہو جائے گا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فاعل محرک اپنے افعال میں آزاد نہیں ہے جیسا کہ متکلمین کہتے ہیں کہ **یفعل مایشاء** بو علی سینا جس نے ان کے ساتھ بہت رعایتیں کی ہیں۔ انھیں خوش کرنے کے لئے ممکن و لازم دو تقسیمیں خیال کرتا ہے۔ وہ عالم کو ممکن کے خانہ میں رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ کہ وہ ہے اس کے علاوہ ہونا محال تھا۔ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جس شے کا سبب لازم و قدیم ہو اسے ممکن کیسے کہہ سکتے ہیں؟ اختیار و آزادی افعال کے مفہوم میں پہلے سے ایک جدید شے کے وجود کو فرض کر لیا جاتا ہے لیکن خدا کو جدید شے سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے عالم جس قدر کہ ہے اس سے بڑا یا چھوٹا نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اگر کوئی کہے کہ یہ کام ایسا نہیں ایسا ہونا چاہئے تھا تو اسے محض وہم و وسواس کہا جائے گا۔ اتفاق کو سوائے شاذ اور ناگہانی موقعوں کے کبھی کسی شے کی علت فاعلی نہیں کہا جا سکتا بلکہ لوگ ادھر زیادہ مائل نظر آئیں گے کہ بجائے کل سلسلہ اجرام سماوی کے صرف اس عالم کے واقعات کو اتفاق پر محمول سمجھیں۔ یہی وجہ ہے جو ارسطو نے ڈیما کرئنٹس (۶۱) پر اور ان لوگوں پر جو مقدم الذکر رائے رکھتے تھے۔ بجائے حامیان موخرالذکر کے زیادہ سختی کے ساتھ تنقید کی ہے۔ خدا ہی عالم کے نوامیس عامہ کا علم رکھتا ہے۔ وہ اپنے تئیں جنس کے ساتھ مشغول رکھتا ہے نہ کہ افراد کے ساتھ کیونکہ اگر اسی جزو و فرد کا بھی علم ہو گا تو اس کے وجود میں ایک دائمی احداث (۶۲) لازم آئے گا۔ علاوہ بریں اگر خدا ہر شے پر بلاواسطہ متصرف ہے تو دنیا کے برے کام بھی اسی کے کام کہے جائیں گے۔ یا یہ ضرور ہو گا کہ اس کی طرف ناممکن کو واقعیت کا جامہ پہنانے کی قدرت منسوب کی جائے جس کے معنی یہ ہیں کہ سوفسطائیوں کے اصول تسلیم کئے جا رہے ہیں۔ ذات باری تعالیٰ کی نسبت تعظیم

کے ساتھ جو رائے قائم کی جا سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ تمام اشیا کی من حیث العموم وہ سبب واقع ہوئی ہے۔ اس نظریہ کی رو سے دنیا میں جو چیز ہے وہ اس کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے اس لئے کہ یہی اس کا منشا تھا۔ بخلاف اس کے جو شر ہے اس کی نسبت کہا جائیگا اس کا فعل نہیں ہے بلکہ مادہ کا ہے جس نے اس کے منشاء کے خلاف عمل کیا ہے اور اس خطرناک نتیجہ کا باعث ہے۔(۶۳)

یہاں تک میرے خیال میں ابن رشد ارسطو کے خیالات کا صحیح اور سمجھ دار ترجمان نظر آتا ہے۔ ان کی توضیح طبیعات و مابعد الطبیعات کے مقالہ ہائے اول و ہشتم میں خاص طور پر اس نے کی ہے۔ ارسطو کے خیال کے مطابق وجود شے چونکہ ایک غیر معین جزو (یعنی ہیولا) اور ایک معین جزو (یعنی صورت) سے مرکب ہے۔ اس لئے اس نقطہ نظر سے ہیولا ابدی سمجھا جاتا ہے جو تمام اشیاء کی مستقل بنیاد ہے۔ ہیولا ممکن الوقوع کے تحت میں آتا ہے اور جو ممکن الوقوع ہے وہ ازلی و ابدی بھی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ استدلال کے اس طریقہ پر رد و قدح کی جا سکتی ہے اور متکلمین فلاسفہ کو یہ جواب دیتے ہیں کہ تمہاری غلطی اس میں ہے کہ تم نے قوت کو فعل سمجھ لیا ہے اور اسے ایک خارجی شے تصور کر رہے ہو۔ ان کا یہ جواب بے معنی نہیں ہے اس لئے کہ استعداد مضمرہ یا قوت امکانی جو ہر سے کوئی ذات فی الخارج نہیں ہے۔ وہ ہمارے دماغ کا ایک تصور محض ہے جس میں کسی واقعیت کو دخل نہیں۔ یہ رائے ارسطو کے علم مذہب کی اس بھدی توضیح کے جواب میں کسی قدر شافی اور قطعی نظر آتی ہے بایں ہمہ اس سے وہ حقیقت کاملہ جو اس نظریہ کی بنیاد ہے مجروح نہیں ہوتی یعنی تمام اشیاء کا دائمی سرچشمہ ایک ہی ہے اور بحر وجود جس کی سطح پر افراد عالم کے مدام تبدیل ہونے والے اور تغیرپسند خط و خال ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ ایک ازلی و ابدی قدیم شے ہے۔

(۴) نظریہ افلاک و مسئلہ عقول

ایک غیر مرئی عالم کا جس سادگی کے ساتھ ہم تصور کر لیتے ہیں اس سے طبیعت کی افتاد ایسی ہو گئی ہے کہ ایک پیچیدہ ترادرادق نظام جو مذاہب اور فلسفہ قدیم میں پایا جاتا ہے اس کا تصور کرنا ہمارے لئے غیر ممکن ہو جاتا ہے چنانچہ الن (۶۴) جن (۶۵) سفیراتھ (۶۶) (یعنی شروع کے دس عدد جو اسمائے باری تعالیٰ کہے جاتے تھے۔) ڈیمی ارج (۶۷) (یعنی ادنیٰ درجہ کے خالق) میتاتران (۶۸) وغیرہ دیوی اور دیوتا سب کے سب اس وقت سے غائب ہو گئے جب سے کہ فلسفہ کے سمندر نے حکمائے الہیات (یعنی مدرسین) کے اس اصول موضوعہ کی مدد سے کہ

ہمیں موجودات غیر ذی العقول کے تعداد نہیں بڑھانا چاہئے۔ تمام معبودوں کو راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کیا۔

فلسفہ عرب میں بھی اسی طرح نقطہ اعتدال بہت دور نظر آتا ہے۔ ایک بے شمار واسطوں کا سلسلہ خدا اور انسان کے درمیان حائل ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ انتظام عالم ایک شہر کے انتظام کے مشابہ ہے جہاں ہر شے کا مبدا ایک ہی مرکزی ذات ہوتی ہے۔ مگر خود ذات شاہانہ ہر شے کی بلاواسطہ انجام دینے والی نہیں ہوتی۔ ارسطو کا بہت اعلیٰ و برتر خیال یعنی خدا کے جو صفات اپنے مابعد الطبیعات کے جلد دوازدہم میں اس نے بیان کئے ہیں مثلاً وہ حرکت پذیر نہیں ہے۔ عالم کا وہ ایک جداگانہ مرکز ہے جو دنیا کو بلا دیکھے صرف خیر و جمال (٦٩) کی کشش سے چلاتا اور حرکت دیتا ہے۔ یہ سر آئزک نیوٹن کا سا مابعد طبعی خیال جو اتنا سیدھا سادھا تھا عربوں کو تسلی نہ دے سکا۔ اس سے زیادہ معین اور عالم سے بے تعلق خدا جیسا کہ ارسطو نے بیان کیا ہے کسی نے نہیں بیان کیا۔ جو نظریات کہ خدا کے تحدید کرنے میں پس و پیش کرتے ہیں اگر انھیں مسائل وحدت الوجود کا نام دیا جائے تو ارسطو کے مسائل سے زیادہ کوئی مسئلہ ان مسائل وحدت وجود وہمہ اوست کے خلاف نظر نہیں آئے گا۔ اس مسئلہ کی خوبی یہ ہے کہ ایک شخص جو فطرت کو خالق مانتا ہے اور دوسرا شخص جو وسطی زمانہ کے فلسفہ مشائین پر گامزن ہے دونوں کے لئے اس میں آسانی ہے۔ جو شخص کہ فطرت کو مبدع مانتا ہے وہ اپنی غرض میں آسانی پیدا کرنے کے لئے اور قیاس کے شبہ سے بچنے کے لئے خدا کو ایسے فرائض سپرد کرے گا جو بہت محدود ہیں اور جہاں تک ممکن ہے تجربہ کے میدان سے الگ رہ رکھے گا۔ یہ گو سیدھا سادہا مسئلہ ہے لیکن اہل عرب اسے تسلیم کرنے سے قاصر رہے۔

یہ ضرور تھا کہ نادیدہ بادشاہ کے لئے ایک قسم کا وزیر بھی پیدا کیا جائے تاکہ عالم کے ساتھ اس کا تعلق پیدا کر دے اس طریق پر لوگ ایک ایسی شے کا تصور کرنے لگے جو یونانی دیوتا فلو (٧٠) کے مشابہ تھی جو ان قویٰ کا جو ہستی غیر محدود میں مخفی ہیں مظہر اور شبیہ کہا جاتا تھا۔

بغیر مدد قوت فاعلہ کے کوئی فعل کسی قوت منفعلہ سے ظہور میں نہیں آتا اور کسی امر اتفاقی کی توجیہ یہ سلسلہ اسباب غیر محدود سے نہیں کی جاسکتی۔ اس میں شک نہیں کہ دائرہ علل و اسباب سے کبھی کسی خاص وقت میں بھی تعرض نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً مینہ بادل سے آتا ہے۔ بادل بخار سے اور بخار مینہ سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک پودے سے دوسرا پودا نکلتا ہے اور ایک انسان سے دوسرا انسان؛ ہستی مولدہ کے فساد پذیر ہونے سے اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ اس سلک مسلسل میں اگر ہم چاہیں بھی تب بھی جو ساعت ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل

ہونے کے لئے مقرر ہے اس سے تجاوز نہیں کر سکتے(۷۱) پس اس تعدد و تخلیق کے سبب کو ہمیں کہاں تلاش کرنا چاہئے؟ شے(۷۲) واحد سے صرف ایک ہی شے پیدا ہو سکتی ہے۔ خدا سے صرف ایک ہی وجود بلاواسطہ پیدا ہو سکتا ہے جس کی صفت یہ ہوگی کہ اس سے براہ راست تعلقات رکھے گا۔ یہ وجود عقل اول ہے جو ستارہائے ثوابت کا محرک اول ہے۔ یعنی ایک قسم کا ادنیٰ درجہ کا خالق (ڈیمی راج)(۷۳) ہے جس کی اصلی حقیقت کا پتہ سوائے مابعد الطبیعات ارسطو مقالہ دوازدہم باب ہفتم کے کہیں نہیں مل سکتا۔ مگر ارسطو کا مفہوم یہاں غلط سمجھا گیا ہے اور اسکندر افرودیسی کے خیالات کے ساتھ یا شاید مصلحتاً (جن کی مثالیں فرقہ ہائے متخالف میں بے شمار ملتی ہیں) اقانیم ثلاثہ کے جوہر مشترک(۷۴) اور کلمہ کے ساتھ جس کی دوسرے مقامات پر سخت تردید کی گئی ہے خلط ملط ہو گیا ہے وہ عقل اول اور محرک اول جو ارسطو کے نزدیک خود خدا ہے۔ عربوں کے نزدیک اس عالم کا صرف واسطہ اولین ہے اسی کے لئے عرب وہ شاندار الفاظ استعمال کرتے ہیں جن سے ارسطو نے عقلی الٰہی کے طرز عمل کی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے۔ خود قرآن اس مسئلہ کی تائید میں دلائل پیش کرتا ہے کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ پہلی شے(۷۵) جسے خدا نے پیدا کیا وہ عقل ہے۔ ابن رشد کے قول کے مطابق افلاطون نے اپنے استعارہ پسند انداز میں جہاں یہ بیان کیا کہ خدا نے فرشتوں کو صبح کے وقت پیدا کیا اور پھر ان کے سپرد یہ کام کر کے کہ باقی ماندہ مخلوق پیدا کریں خود آرام کرنے لگا تو اس کا یہی مطلب تھا۔ جالینوس نے بھی جب جان ڈالنے والی ذات کا جس سے دراصل خالق مراد ہے ذکر کیا تو اسے بھی بظاہر اسی حقیقت کا ادراک ہوا تھا۔ متعدد مذہبی فرقے جن پر کم و بیش ان زمانہ قدیم کے مسیحیوں کے عقائد کا اثر پڑا تھا اور جنھوں نے مسائل انجیل کو عقائد افلاطون و فیثا غورث سے مطابق کیا تھا۔ مثلاً تعلیمین۔ باطنین۔ صابئین۔ یہ سب اسی کے اہم مضمون مسائل بیان کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ عقل وہ شے ہے جسے خدا نے تمام مخلوق سے پہلے پیدا کیا۔

ارسطو کا قول ہے کہ "کواکب کی فطرت چونکہ ایک ازلی و ابدی جوہر سے ہے اور جو شے کہ حرکت دیتی ہے وہ بھی ازلی و ابدی ہے اور اسی شے کے مقابلہ میں جو حرکت کرتی ہے بلحاظ زمانہ قدیم تر ہے اس لئے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ جتنی تعداد سیاروں کی ہے اسی تعداد میں جوہر بھی ہیں جو بلحاظ فطرت ازلی و ابدی اور بطور خود فرداً" فرداً" غیر متحرک ہیں۔ اور اس ترتیب کے ساتھ جو ستاروں کے باہمی حرکات کے مطابق ہے ان میں ایک اول ہے دوسرا دوم ہے۔"

ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ "زمانہ قدیم سے ایک روایت چلی آ رہی ہے اور بطور کہانی کے بعد کی نسلوں تک پہنچی ہے اس میں مذکور ہے کہ کواکب دیوتا ہیں اور الوہیت تمام فطرت میں موجود ہے۔ باقی جو ہیں وہ لغو داستانیں ہیں۔ لیکن اگر اس اصول کو کہ جواہر اولیہ دیوتا ہیں ہم الگ کر کے صرف نفس مسائل پر غور کریں تو ہمیں لامحالہ یہ خیال پیدا ہو گا کہ واقعی یہ اصول ربانی ہیں" یہ عجیب خیال جو کہ نیثا غورث اور افلاطون کی یاد تازہ کرتا ہے اور جس سے تمام شارح متحیر ہیں۔ (حتیٰ کہ بعض ناقدین بلا پس و پیش کتاب کے ان مقامات کو جہاں یہ مذکور ہے الحاقی کہتے ہیں) اس مسئلہ عقول کا جو فلسفہ عرب کے عقائد مخصوصہ میں داخل ہے اصل متن ہے اور جس میں عربوں نے تطبیق مالا ممکن کی کوشش میں اتنے غیر متعلق اجزا شریک کر دیئے ہیں۔ نیوٹن(۷۶) کے نظریہ میکانیکی (یعنی تجاذب اجسام) نے نظام عالم کے متعلق ہمارے خیالات میں اس قدر عظیم تغیر پیدا کر دیا ہے کہ قدیم زمانہ کے تمام خیالات نیز وسطی ازمنہ کے اور زمانہ احیاء علوم کے خیالات اور نیز وہ جو ڈیکارٹ(۷۷) نے عالم کے متعلق ظاہر کئے ہیں وہ سب آج ہمیں خواب پارینہ نظر آتے ہیں۔ ہم چاہے کتنی ہی کوشش کریں لیکن حقیقت یہ ہے کہ آج ہم ایسی کتابوں کو جیسی کہ الفلک و العالم۔ العالم (ارض) لاسکندر اور جوہر الکون ہیں سمجھنے کے لئے کیا بلکہ لغو خیال کرنے سے باز رہنے کے لئے اپنے موجودہ زمانہ کے خیالات سے مفارقت حاصل نہیں کر سکتے۔ عالم کی ہم جنسی اور ہمرنگی کو اس زمانہ میں اچھی طرح نہیں سمجھا گیا تھا۔ لوگ یہ سمجھ نہیں سکتے تھے کہ صرف ایک ہی نظام ہے جو تمام اجزائے عالم پر محیط ہے اور جو قانون کہ یہاں زمین پر ایک مفرد ذرہ (یعنی دقیقہ ۔سیط) کی حرکت کا باعث ہے وہی اجرام ساوی کے حرکات پر تصرف رکھتا ہے۔ ایسی حالت میں ابن رشد ذمہ دار نہیں اگر اس کا مسئلہ افلاک ہمارے لئے محض خیالی اور غیر قابل فہم نظر آئے۔ اس کی نگاہ میں فلک ایک ازلی و ابدی و غیر قابل فنا ہستی ہے جس میں کوئی وزن نہیں اور ایک روح سے متحرک ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حرکت دوری صرف ایک روح ہی سے پیدا ہو سکتی ہے اور اجسام صرف حرکات عمودی سے متحرک ہیں۔

فلک نہ تو ہیولیٰ سے مرکب ہے اور نہ صورت سے۔ یہ اپنی جگہ پر بلا قصد و اختیار واقع ہے جاندار موجودات میں یہ سب سے اشرف و افضل ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے گو یہ غیر محدود ہے لیکن مقدار میں حرکت افلاک غیر محدود نہیں۔ اگر ایک ستارہ بھی ٹوٹ کر اجرام فلکی سے الحاق حاصل کرنے کے لئے آجائے تو جرم مذکور فوراً حرکت سے رک جائے گا کیونکہ اس کی قوت کی مقدار یا اندازہ کل مجموعے کے ساتھ ایک ٹھیک نسبت کے ساتھ معین ہے اگر یہ ایک

لمحہ کے لئے بھی ٹھہر گیا تو محرک اول اسے دوبارہ حرکت میں نہیں لا سکے گا۔ اس لئے کہ سکون کی وجہ سے اس میں فساد پیدا ہوگا اور اس کے ساتھ تمام موجودات جن کا جوہر یعنی روح حرکت میں ہے فساد پذیر ہو جائے گی۔ اپنی فطرت اصلی و باطنی کی وجہ سے آسمان ازلی و ابدی و غیر قابل فساد نہیں ہے۔ بلکہ محرک اول کے فعل جاری کی وجہ سے یہ بات ہے پس پیغمبر اسلام کا یہ ارشاد صحیح ہو سکتا ہے کہ **کل شئی ھالک الا وجھہ(۷۸)**

فلک ابن رشد کی نظر میں ایک حیوان ذی روح ہے جس میں متعدد کرے ہیں جو اعضائے رئیسہ کے قائم مقام ہیں اور جن میں محرک اول بجائے قلب کے ہے جہاں سے دوسرے اعضا کو حیات پہنچتی ہے۔ ہر کرہ کی ایک عقل ہے جس طرح روح معقول انسان کی صورت ہے اسی طرح یہ عقل بھی اس کرہ کی صورت ہے۔ یہ عقول اپنے سلسلہ میں درجہ بدرجہ ایک دوسرے کے ماتحت ہیں اور اس سلسلہ محرکات کے قائم کرنے والے ہیں۔ جو حرکت کو کرہ اول سے ہم تک پہنچاتے ہیں۔ خواہش وہ محرک ہے جس کی وہ اطاعت کرتے ہیں اور سب سے اعلیٰ و افضل کی تلاش میں بلاسکون حرکت کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے کہ حرکت سے مقصود محض اعلیٰ و افضل کی جستجو ہے۔ ان کی عقل ہر وقت کام کرتی اور متخیلات و محسوسات کے ماورا بغیر سقم و نقصان کے متصرف رہتی ہے۔

انھیں خود اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور وہ سب جانتے ہیں کہ ادنیٰ درجہ کے کروں میں کیا ہوتا رہتا ہے۔ پس عقل اول(۷۹) کو اس کا پورا علم ہوتا ہے کہ اس عالم میں کیا ہو رہا ہے۔ پس ایک خیال جو موہوم اور ناقص تھا اور حکمائے مشائین کے دیگر مسائل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تھا عربوں کے ہاتھ میں پہنچ کر نظریہ اصول ہائے اولین عالم بن گیا۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ محض وہمی و خیالی ہے مگر بایں ہمہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ جزو جزو مربوط رکھا گیا ہے اور ابھی ہم دیکھ لیں گے کہ اس نظریہ کو ایک خاص طریقہ پر استعمال کر کے انھوں نے اپنے عام علم نفسیات کو اس سے نکالا ہے۔

عقول سیارگاں پر ابن رشد کا جو نظریہ ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ جو کچھ ارسطو نے مابعد الطبیعیات کے مقالہ دوازدہم میں لکھا ہے اس کی شرح بسط کے ساتھ کر دی گئی ہے کیونکہ اس کا مسئلہ عقل انسانی وہی ہے جو ارسطو کے رسالہ "النفس" کے تیسرے مقالہ میں موجود ہے۔ ہاں اس نے جو شرح کی ہے وہ بہت نزاکت کے ساتھ کی ہے اور بظاہر متباین خیالات کو باہم ربط دینے اور مسائل تصوف کو اس کے ساتھ ملانے کی کوشش کی گئی ہے جو کہ عرب فلسفہ کی خصوصیات میں سے ہے۔

ہمارے واقعہ علم میں دو اجزاء ایسے ہیں جو صورت اور ہیولیٰ سے مشابہ ہیں یعنی اصول منفعلہ اور اصول فاعلہ یا بہ الفاظ دیگر دو عقول (یا نفوس ناطقہ کلی) ہیں ایک ہیولانی یا انفعالی دوسری صوری یا فاعلی۔ ایک تمام اشیاء کو خیال میں جگہ دینے کے ذریعہ سے اخذ کرتی اور ان سے اثر پذیر ہوتی ہے۔ دوسری اشیاء کو سمجھنے اور علم میں آنے کے قابل بناتی ہے۔ جو فاعل ہے وہ منفعل سے اعلیٰ اور برتر ہے۔ پس عقل فاعلی' عقل انفعالی سے اعلیٰ ہوئی۔ عقل فاعلی منفصل یعنی متفارق' درد دکھ سے بری اور غیرفانی ہوتی ہے بخلاف اس کے عقل انفعالی حادث یعنی فانی ہے اور بغیر عقل فاعلی کے کوئی کام نہیں کر سکتی۔ پس عقل حقیقی صرف وہ عقل ہے جو منفصل یعنی متفارق ہوتی ہے اور صرف یہی ازلی و ابدی اور غیرفانی ہے۔

اس مسئلہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نتیجہ نکالا گیا ہے جس کی جھلک فلسفہ نے خود دیکھ لی ہے اور اسے قبول بھی کر لیا ہے۔ وہ عقل جو کہ حالت فاعلی میں ہے اس عقل سے جو حالت انفعالی میں بالقوہ ہے بلحاظ زمانہ کے مقدم ہے۔ لیکن بایں ہمہ افراد انسانی میں حالت انفعالی بالقوہ مقدم ہوتی ہے اور حالت فاعلی موخر۔ پس ایسی عقل فاعلی کو جو خود فعل تخیل سے زمانا" مقدم ہو ہمیں افراد انسانی میں نہیں تلاش کرنی چاہئے۔

نفس ناطقہ یا عقل (مدرکہ) صرف اسی وقت اپنی اصلی شان میں نظر آتی ہے جبکہ وہ منفصل و متفارق ہوتی ہے نہ کہ اس وقت جبکہ وہ کبھی تخیل کرتی ہے اور کبھی نہیں کرتی۔ عقل فعال (یا فاعلی) شخصیت سے بری مطلق محض۔ افراد انسانی سے جدا یعنی متفارق ہوا کرتی ہے اور بایں ہمہ ہر فرد کے اندر بھی ہوتی ہے۔ ایک قدم اور آگے بڑھا کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عقل ایک شے واحد ہے یعنی تمام بنی نوع انسان میں صرف ایک۔ یہی ہے اسی کو لیبنیز (۸۰) وحدت نفسی (۸۱) کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ ہے ابن رشد کا اپنا نظریہ۔ ارسطو نے اس مسئلہ کو کبھی صاف نہیں بیان کیا لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن رشد و فلاسفہ عرب نے اس مسئلہ کو ارسطو کی طرف منسوب کرنے میں صرف اسی قدر کیا ہے کہ خود ارسطو کی کتاب النفس کے مقالہ سوم میں اس کی جس طرح توضیح کی گئی ہے اس سے جو صریح اور قریبی نتیجہ نکل سکتا ہے وہی اخذ کر کے بیان کر دیا ہے۔ دوسرے مقامات پر بھی جو عبارتیں ہیں وہ بھی اس شرح کی تصدیق کرتی ہیں کہ عقل (۸۲) ایک خارجی شے ہے جو باہر سے آتی ہے یہ جسم سے علیحدہ ہو سکتی ہے۔ یہ ازلی و ابدی۔ رنج و راحت کی قید سے آزاد ایک ربانی شے ہے۔ یہ نفس کے اندر کا ایک ایسا جوہر ہے جو اس سے الگ تھلک ہے قائم بالذات۔ اور فرد انسانی سے اسی طرح ممتاز و متغائر ہے جیسے کہ قدیم حادث سے۔ یہ در حقیقت روح کی ایک دوسری ہی نوع ہے

جس کا تعلق علمائے مابعد الطبیعیات سے ہے نہ کہ اطباء سے۔ اس کل بیان سے جو نتیجہ بر آمد ہوتا ہے وہ ایک ایسا نظریہ ہے جو میلی براش(۸۳) کے نظریہ سے مماثلت رکھتا ہے یعنی ایک ایسی قسم کی عقل ہے جو خارجی ہے۔ شخصیت سے بری ہے جو تمام بنی نوع انسان کو فیضان بخشتی ہے اور جس کی مدد سے ہر شے سمجھ میں آتی ہے۔ اکثر یونانی شارحین نے نیز اسکندر افرودیسی سامسطیوس، فلیپون اور بلا استثناء تمام فلاسفہ عرب نے ارسطو کے قول کے یہی معنی سمجھے ہیں۔

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو وسطی زمانہ کے فلسفہ مشائین کے عام مفہوم سے بہت کم ربط رکھتا ہے۔ لیکن یہی ایک مرتبہ نہیں ہے کہ ارسطو نے اپنے نظام میں قدیم ترین حکماء کے مذاہب جستہ جستہ داخل کر دیئے ہیں۔ اور اس کے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی کہ اس کے اپنے خیالات کہاں تک ان سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام مسئلہ اس نے انیکساگورس(۸۴) سے لیا ہے۔ ارسطو خود اس کا قول نقل کرتا ہے اور سمپلی سیوس نے اس حکیم کی تصنیف کا ایک طویل حصہ بجنسہٖ نقل کر کے ہمارے لئے محفوظ کر دیا ہے جو ارسطو کی کتاب النفس کی اس عبارت سے کامل مطابقت رکھتا ہے جسے ہم واضح کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ طبعیات کے مقالہ ہشتم میں بھی یہ مسئلہ علانیہ طور پر انیکساگورس کے نام سے بیان کیا گیا ہے۔

پیرس کے شعبہ ادبیات (فیکلٹی آف لٹریچر) میں ایک نہایت عمدہ مضمون پڑھا گیا تھا جس میں ابن رشد کے معنی کو تسلیم نہیں کیا گیا تھا اور یہ بتایا گیا تھا کہ ارسطو کے نزدیک عقل فعال روح کی صرف ایک استعداد کا نام ہے۔ یعنی عقل منفعل صرف قبول کرنے کی ایک استعداد کا نام ہے اور عقل فعال اس استعداد استقرائی کا نام ہے جو خیالات عامہ پر اپنا فعل کرتی اور ان سے نتائج استقراء کرتی ہے۔ اس طرح لوگ کوشش کرتے رہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں جو کتاب النفس کے مقالہ سوم میں ارسطو نے بیان کیا ہے اور اس مسئلہ میں باہم ربط پیدا کریں جو اس نے کتاب البرہان (معقولات ثانیہ)(۸۵) میں بیان کیا ہے۔ اور جس میں ارسطو نے عقل کے فرائض کو صرف استقراء کی حد تک محدود کیا ہے اور احساس کے جزوی واقعات سے کلیات مستنبط کئے ہیں۔ میں یقیناً اپنے آپ سے مخفی نہیں رکھ سکتا کہ ارسطو اکثر معلوم ہوتا ہے کہ عقل کو انسان کی ذات کے ساتھ واسطہ سمجھتا ہے۔ وہ بار بار اصرار کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ عقل و معقول دونوں متحد الماہیتہ ہیں نیز یہ کہ عقل جب معقول سے متحد ہو جاتی ہے تو اس وقت وہ قوت سے حالت فعلی میں انتقال کرنے والی ہوتی ہے۔ ارسطو کی یہ تکرار اس کے نظریہ عقل مفارق فی الانسان سے مطابقت کھاتی نظر نہیں آتی لیکن میں سمجھتا ہوں یہ اک بہت خطرناک بات ہے کہ قدما کی مختلف آرا میں اس طور پر زبردستی مطابقت دی جائے۔ وہ لوگ اکثر

کسی ایک نظام کے اندر اپنے تئیں محدود کئے بغیر فلسفیانہ بحث کیا کرتے تھے اور جو جو مختلف نقطہ ہائے نظر ان کے سامنے آئے یا جو سابق کے مختلف مدرسوں نے ان کے سامنے پیش کئے ان سب مختلف نقطہ ہائے نظر سے وہ ایک مضمون کو بیان کیا کرتے تھے اور ان متضاد امور کی جو ایک ہی نظریہ کی مختلف تاویلات میں پیش آئیں کچھ پروا نہیں کیا کرتے تھے۔ پس جب کہ وہ خود اپنے اختلافات مٹانے کی طرف کم مائل نظر آتے ہیں تو ہمیں ان کے مٹانے کی کوشش کرنا کیا ضرور ہے۔ ممکن ہے یہ بھی صحیح ہو جیسا کہ بعض ناقدین کہتے ہیں کہ اس قسم کی تمام عبارتیں جنھیں ہم ایک دوسرے سے ربط نہیں دے سکتے بالکل الحاقی ہیں۔ میرے خیال میں کتاب البرہان (معقولات ثانیہ) اور کتاب النفس کے تیسرے مقالہ کے نظریئے بظاہر ایک دوسرے کی تردید نہیں کرتے اور مسئلہ عقل پر دو بالکل مختلف الاصل جدا جدا رایوں کا اظہار کرتے ہیں۔

(۵) ارسطو کا مسئلہ عقل

اس میں شک نہیں کہ مسئلہ عقل کو جیسا کہ کتاب النفس کے مقالہ سوم میں بیان کیا گیا ہے اپنی زبان میں ترجمہ کرنے سے اور طرز تحریر ارسطو کے بہت زیادہ ٹھوس اور پر معانی اشکال کو سلجھانے میں ہم ایک ایسے نظریہ علم تک پہنچ جاتے ہیں جو اس مسئلہ کے بہت کچھ مشابہ ہے اور نصف صدی سے تمام فلسفی طبیعت لوگوں سے خراج قبول وصول کیا ہے۔ ارسطو کی زبان سے یہ کہلانا ہمارا کام ہے کہ ایک دماغی فعل کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) ایک نقش جو ایک متخیلہ ذہنی شے خارج سے قبول کرتی ہے (۲) اس متخیلہ ذہنی شے کی ایک حرکت رجعی جو محسوسات پر وقوع پذیر ہوتی ہے۔

احساس(۸۶) خیال کرنے کے لئے جسم مادی پیش کرتا ہے اور عقل (نفس فعلی) صورت پیش کرتی ہے۔ لیکن یہ طریقہ ارسطو کے خیالات کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کا' ہمیشہ خطرناک رہا ہے۔ قدیم نظاموں کو ایسا ہی سمجھنا چاہئے جیسے کہ وہ دراصل تھے اور ذہن انسانی کے عجیب و غریب نتائج سمجھے گئے تھے۔ اس کی کوشش نہ کرنا چاہئے کہ فلسفہ جدید کا ہم مضمون انھیں بنایا جائے۔

حکمائے مشائین کا نظریہ عقل جیسا کہ شارحین کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے بحیثیت مجموعی پانچ مسلم الثبوت دعووں پر مشتمل ہے (۱) ہر دو عقول فعال و منفعل کی تمیز و تفریق (۲) ایک کا ناقابل فساد ہونا اور دوسرے کا قابل فساد ہونا (۳) عقل فعال جو انسان سے ماورا خیال

کی جاتی ہے۔ تمام عقول یا نفوس ناطقہ کا مجموعہ ہے (۴) عقل فعال کا ایک ہونا (۵) مذکورہ بالا عقل (جو ماورائے انسان ہے اور قدیم ہے اس کا) اور عقول (مدرکہ) ارضی جو حادث ہیں ان کا ایک(۸۷) ہونا۔

ارسطو کے طرز خیال کے مطابق اول الذکر دو مسلم الثبوت دعووں میں کوئی شک باقی نہیں رہتا۔ تیسرے دعویٰ کے متعلق بھی اس کا طریقہ فکر و استدلال گو قطعی اور بلا حجت تسلیم نہیں کیا جا سکتا تاہم خاصا صاف اور واضح ہے۔ آخرالذکر باقیماندہ دونوں دعوے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شارحین کی ایجاد ہیں جنھوں نے یہ خیال کیا کہ استقرا اور تطبیق دونوں کی مدد سے استاد کے کام کو تکمیل تک پہنچا دینا چاہئے۔

(٦) مسئلہ عقل نے یونانی شارحین ارسطو کے دور میں کیا ترقی کی تھی

خود ارسطو کے اپنے جو تلامذہ تھے یعنی تھلو فرست(۸۸)۔ ارسطو کسین(۸۹)۔ دکارک(۹۰)۔ اور اسٹرائین(۹۱)۔ یہ لوگ اس مسئلہ پر زیادہ توجہ صرف کرتے نظر نہیں آتے جو کتاب النفس کے تیسرے مقالہ میں بیان کیا گیا ہے۔ ان کے خیال میں روح جسم کے مختلف اجزا کی ترکیب کی ایک آواز حاصل کا نام ہے۔ عقل مجرد کے نظریہ کو اس نظام میں جگہ نہیں مل سکتی تھی جو اس قدر سختی کے ساتھ مادیت کی طرف مائل تھا مگر بخلاف اس کے اسکندر افرودیسی کے ہاتھ میں پڑ کر اس میں شاخسانے نکلنے لگتے ہیں اور بہت پھیلاؤ ہو جاتا ہے۔ عقل منفعل جو بعد میں عقل ہیولانی کہلانے لگی کوئی شے خارج میں نہیں ہے بلکہ من کل الوجوہ داخلی یعنی اک استعداد مضمرہ ہے بوجہ اس کے کہ وہ خود فطرۃ" خیال کرنے کے پہلے کچھ نہیں ہوتی اس لئے جب وہ خیال کرنے لگتی ہے تو اک خیال کرنے والی خارجی شے بن جاتی ہے۔ عقل ہیولانی صرف اس استعداد کا نام ہے جو تصورات کو قبول کرتی ہے اور اس کی مثال اس لوح کی سی ہے جس پر کچھ لکھا ہوا نہیں ہے یا بدرجہ اولیٰ وہ اس شے کے مانند ہے جو ابھی تختی پر نہیں لکھی گئی ہے کیونکہ اگر اسے لوح سے مماثلت دی جائے گی تو گویا ایک مادی شے سے مماثلت دینا ہوگا۔ درانحالیکہ یہ سوائے ایک استعداد مضمرہ بالقوہ کے اور کوئی شے نہیں ہے۔ ادراک کا فعل خدا کے درمیان میں پڑنے سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو ہر فرد انسانی کی قوت کو ایک آلہ کی طرح استعمال کرتا ہے۔ پس اسکندر افرودیسی کے نزدیک عقل فعال خود خدا ہے لیکن خدا روح کے ساتھ صرف ایک سرسری سا تعلق رکھتا ہے اور عقل فعال صرف ایک خارجی علت محرکہ یا سبب حرکت دہندہ ہے وہ اسے بعد میں فوراً عدم میں چلے جانے سے نہیں

روکتا۔

اسکندر افرودیسی سب سے پہلا ایک بہت اہمیت رکھنے والا مصنف ہے جو کتاب النفس کے مقالہ سوم کے مسئلہ کی طرف مائل ہوا اور فلسفہ یونانی کی آخر صدیوں میں اور تمام وسطی زمانہ میں اسی کے معانی نے رواج پایا۔ سا مسطیوس(۹۲) شہادت دیتا ہے کہ خود اس کے زمانہ میں بھی اس عبارت پر بے شمار بحثیں ہوا کرتی تھیں اور فلیپون(۹۳) اس مضمون سے اختلاف کرنے والوں کی پوری جماعت کی تردید کرتا ہے۔ سا مسطیوس اور اسکندر افرودیسی دونوں کے نزدیک عقل مفارق خارج ازانسان یا ماورائے انسان ہے۔ وہ خود عقل کے واحد ہونے یا متعدد ہونے کے سوال کو بین طور پر پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عقل مزکور اپنے سرچشمہ یعنی خدا میں واحد ہے اور افراد انسانی میں جو اس سے بہرہ ور ہوتے ہیں متعدد ہے۔ اس کی مثال اس مرکز واحد کی سی ہے جہاں سے آفتاب اپنی بے شمار کرنوں کو پھیلا دیتا ہے جس طرح ہر شے حصول کمال کی خواہشمند اور متمنی ہوتی ہے اسی طرح عقل منفعل (یاانفعالی) عقل فعال (یا فعلی) سے وصل حاصل کرنے کی تمنا رکھتی ہے۔ سمپلی سیوس(۹۴) نے اس مباحثہ میں کوئی جدید شے اضافہ نہیں کی۔ عقل منفعل اسی طرح قابل فنا ہے۔ جس طرح پر جاندار شے قابل فنا ہے۔ جب وہ اپنا فعل شروع کرتی ہے تو تخیل کرنے والی خارجی شے سے متحد ہو جایا کرتی ہے۔ فلپون(۹۵) اس سے بھی زیادہ نئی بات کہتا ہے مگر وہ ارسطو کی اس سے بھی بہت کم صحیح ترجمانی کرتا ہے۔ اس کی نظر میں روح ایک سادی ازلی و ابدی اور مادہ سے منزہ شے ہے۔

عقل جب فاعل ہوتی ہے تو اس معقول سے جس کا وہ تصور کرتی ہے متحد ہو جایا کرتی ہے۔ یہی عقل مجرد تمام بنی نوع انسان کی عقل نوئی ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ یہ عقل مجرد ہمیشہ فکر و خیال کرتی رہتی ہے۔ اس کی شرح میں فلیپون یہ کہتا ہے کہ نوع انسانی ہمیشہ فکر و خیال کرتی رہتی ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہ ہم کہیں کہ آدمی ہمیشہ زندہ رہتا ہے اس لئے کہ نوع انسانی ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ علاوہ بریں رسالہ "المذہب" میں جو ارسطو کی طرف منسوب ہے اور الحاقی کہا جاتا ہے اس نظریہ عقل کو تقریباً اسی طرح بیان کیا گیا ہے جیسا کہ ہم عربوں کی تصانیف میں پاتے ہیں۔ عقل فعال کا کام یہ ہے کہ محسوسات کو آمیزش سے پاک کرے اور سمجھ میں آنے کے قابل بنا دے۔ یہ ایک واسطہ ہے یعنی وہ کلمہ (کن) ہے جسے ارشاد فرما کر خدا نے عالم کو پیدا کیا۔ خدا اپنے نور کی شعاعیں عقل فعال میں داخل فرماتا ہے۔ عقل فعال اسے روح انسانی تک پہنچاتی ہے۔ روح اسے بدن تک پہنچاتی ہے اور اس طرح حیات ازدی مادہ غیرذی روح تک پہنچ جاتی ہے۔

علاوہ بریں یہ بھی ضرور تھا کہ یہ ایک واحد اور عالمگیر عقل کا مسئلہ مدرسہ مشائین کی ایسی ملکیت سمجھی جائے جو غیر کے دعویٰ سے آزاد ہو۔ انیکساگورس(۹۶) کے بعد سے تمام قدما نے عقل کو کائنات کی اساس روحانی قرار دیا تھا۔ اور اسکندر افرودیسی کے تمام پیروؤں نے یہ تسلیم کیا تھا کہ وہ عقول جو اشخاص منفردہ میں ہوتی ہیں سب کی سب عقل کلی سے نکلی ہیں۔ لیکن کلیسائے لاطینی کے پادریوں نے نفسیات میں جس فلسفہ کو لاکر داخل کیا ہے وہ حقیقت اشیاء کا اک بھدا فلسفہ تھا۔ انھوں نے صاف صاف کھلے طور پر جسم و روح کو اس طرح سامنے پیش کیا جیسے کہ دو باہم مربوط ملے جلے جوہر ہوتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ارواح کے ایک ہونے کا مسئلہ بحث میں سامنے آگیا۔ سینٹ آگسٹائین نہایت نزاکت و لیاقت سے اپنی کتاب کیت روح(۹۷) کے ایک عجیب و غریب فقرہ میں اس پر بحث کرتا ہے لیکن جیسی کہ اس کی عادت ہے کوئی صاف جواب نہیں دیتا۔ یہ فقرہ نویں صدی عیسوی میں بحث کے وقت پیش کیا گیا تھا۔ اور خانقاہ کاربی(۹۸) میں اس پر کافی پرجوش مباحثہ رہا۔ ایک آئیرش راہب نے جس کا نام یکردس اسکاٹوس(۹۹) تھا دعویٰ کیا کہ اس سے وحدت نفسی کا مسئلہ اخذ ہوتا ہے اور اپنے خیالات سے اسی خانقاہ کے ایک دوسرے راہب کو جس کے نام کا پتہ نہیں ملتا مطلع کیا۔ رترام(۱۰۰) راہب کاربی نے جو نویں صدی عیسوی کا ایک بہت مشہور مصنف تھا پہلے تو ایک خط کے ذریعہ اس کی تردید کی جس میں عقائد مذہبی سے زیادہ بحث کی گئی تھی من بعد اوڈن اسقف بوولیس(۱۰۱) کی فرمائش پر ایک کتاب بھی تصنیف کی جو اس وقت تک مرتب اور شائع نہیں ہوئی۔ مابی لان(۱۰۲) اس کا ذکر سینٹ الیو آئی نویانی(۱۰۳) کے قلمی نسخے کے حوالہ سے کرتا ہے۔ اسی کتاب کے متعدد قلمی نسخے انگلستان کے کتب خانوں میں بھی ہیں۔ رترام(۱۰۴) اپنے حریف کو بیدین اور کافر کہتا ہے اور اس کا زیادہ اہل سمجھتا ہے کہ حکومت کی طرف سے اس کا سر کچلا جائے بجائے اس کے کہ دلائل سے اس کا جواب دیا جائے۔ وہ یہ قول اس کی طرف منسوب کر دیتا ہے کہ اس عالم میں ایک ہی آدمی اور ایک ہی روح ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ ایسی مہمل غلطی ہے کہ اس کے بیان کرنے والے کا نام بکریوس(۱۰۵) (بالباء) رکھنا چاہئے نہ کہ میکریوس(۱۰۶) (بالمیم)۔ علاوہ بریں یہ بھی پایا جاتا ہے کہ یہ مسئلہ اہل آئرلینڈ کے نزدیک کوئی نیا نہ تھا۔ کلیسائے آئرلینڈ کے مذہبی عقائد کا مجموعہ جس کا ایک قلمی نسخہ سینٹ جرمین کے کتب خانہ میں موجود ہے (نمبر ۱۲۱ جو ہشتم صدی عیسوی میں لکھا گیا تھا) اس میں (صفحات ۱۸۲۔ ۱۸۴) پر روح پر ایک باب موجود ہے جہاں تعجب ہوگا کہ ایسے بعض مسائل پر بحث کی گئی ہے جو اغلاط بکریوس سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ علاوہ اس کے بیڈ(۱۰۷) نے بھی اس مسئلہ کو

بیان کیا ہے اور گول فرای ڈی وائی ٹربی(۱۰۸) کی کتاب "پان تھیان" (وحدت وجود) میں بھی اس کا پتہ ملا ہے جہاں اس کی نسبت فرقہ مانویہ اور افلاطون کی طرف کی گئی ہے۔

(۷) عربوں میں مسئلہ عقل۔ عقل فعال کی وحدت

عربوں نے ارسطو کے بعض مسائل پر توجہ نہیں کی اور بعض کو لے لیا اور جنھیں اختیار کیا انھیں اتنی ترقی دی کہ فلسفہ مشائین کے مجموعہ کو بدل دیا لیکن واقعی عجیب بات یہ ہے کہ وہ مسائل جنھیں اہل عرب نے یہ ترجیح دی سب کے سب ایسے ہیں جنہیں ارسطو نے نہایت موہوم و اجمالی طور پر بیان کیا ہے۔ ہم نے ابھی یہ دیکھا ہے کہ مابعد الطبیعیات ارسطو کے مقالہ دواز دہم کا ایک مسئلہ جو الگ کسی کونے میں پڑا ہوا تھا ان کے ہاتھ میں پڑ کر ایک ایسے وسیع نظام کی جان بن گیا جس میں ان کے مابعد الطبیعیات' ان کے علوم متعلق بہ تحقیق عالم حتیٰ کہ ان کے نفسیات تک داخل ہو گئے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ فلسفہ مشائین میں کہیں باہر سے آیا ہے اور ارسطو کے خیالات سے بہت کم مشابہت رکھتا ہے حتیٰ کہ اس میں شبہ پیدا ہونے لگا ہے کہ یہ ارسطو کا ہے بھی یا نہیں۔ غرض کہ یہ ہے وہ مسئلہ جو عربوں کے تمام فلسفہ کا مرکز و محور بن گیا۔ چونکہ عقل کا کام(۱۰۹) یہ ہے کہ صور اشیاء کا ادراک کرے اس لئے ضرور ہوا کہ اس مصفیٰ آئینہ کی طرح جس میں صرف اشیاء کی صورتیں منعکس ہوتی ہیں یہ خود بھی تمام صورتوں سے معرا و منزہ رہے۔ پس اگر اس میں خود اپنی صورتیں موجود ہوں گی تو یہ صورتیں ان اشیاء کی صورتوں کے ساتھ جس کا ادراک کیا جاتا ہے خلط ملط ہو جائیں گی اور ہمارے ادراکات کے صحیح نقطہ کو بدل دیں گی۔ وہ عقل جو معقول (موضوع) کے اندر خیال کی جاتی ہے صرف قبول کرنے کی اک استعداد مضمرہ ہے۔ اسکندر افرودیسی یہیں تک پہنچ کر ٹھہر گیا ہے لیکن اگر ہم بھی اس کی تقلید کریں تو ہمارے علم میں جو واقعات ہیں ان کی تحلیل نا تمام رہ جائے گی۔ یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ عقل کو قبول اشیاء کی طرف ایک طرح کا مبہم اور غیر معین سا میلان ہے۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ ہم عقل کو تمام صورتوں سے معرا مجرد تصور کرتے ہیں۔ پس اگر قبول اشیاء کی طرف یہ ایک طرح کا نرا میلان ہی میلان ہے تو ہم عدم کا بھی تصور کر سکیں گے۔ ابن رشد اسکندر سے مخاطب ہو کر پوچھتا ہے کہ "کیا تم یہ کہتے ہو کہ ارسطو صرف ایک خاص میلان کا ذکر کرنا چاہتا تھا اور اس موضوع (معقول) کا نہیں جس کی طرف میلان ہوتا ہے۔ مجھے تمہاری اس بحث اور ایسی عجیب شرح کرنے پر شرم آتی ہے۔ جن چیزوں کو عقل اپنے آئینہ میں قبول کرتی ہے اس میں وہ میلان داخل نہیں جو حالت فعل میں ہو۔ میلان

نہ تو کوئی جوہر ہے اور نہ جوہر کی کیفیت ہے۔ اگر واقعی ارسطو نے عقل کی نسبت یہ کہا ہوتا کہ وہ قبول اشیاء کی ایک استعداد کا نام ہے تو اس نے بلا کسی موضوع (معقول) کے استعداد کو فرض کیا ہوتا جو ناممکن ہے یہی وجہ ہے جو ہم دیکھتے ہیں کہ تھیو فسٹ(۱۱۰)۔ نقولا۔(۱۱۱) تھا مسطیوس(۱۱۲)اور دیگر حکمائے مشائین استاد کے اصل متون سے باعتبار صحیح مفہوم کے قریب تر نظر آتے ہیں۔ یہ مسئلہ اسکندر کی محض اختراع معلوم ہوتا ہے اس کے زمانہ میں جتنے حکماء تھے سب نے متفق علیہ اس مسئلہ کو رد کر دیا تھا۔ تھا مسطیوس نے تو اسے سخت مہمل قرار دیا ہے۔ اس کے مقابلہ میں ہمارے اس زمانہ کے حکماء کو دیکھا جائے تو حیرت ہوتی ہے۔ ان کی نظروں میں کوئی شخص پختہ فلسفی ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ کم سے کم اسکندر کا پیرو نہ ہو۔ پس ہمارے خیال میں عقل کا ایک وجود خارجی ہے اور علم کا فعل اس وقت واقع ہوتا ہے جبکہ عقل ذہنی (یعنی انفعالی) اور عقل خارجی (یعنی فعلی) میں یکجائی ہو۔ عقل انفعالی ہر آدمی میں فرداً" فرداً" ہوتی ہے اور اسی طرح قابل فنا ہے جیسے کہ وہ تمام قوائے روحانی جن کا مقصد حادث اور تغیرپذیر ہوتا ہے قابل فنا ہوتی ہیں۔ بخلاف اس کے عقل فعال (فعلی) انسان سے اور مادہ کے ہر قسم کے میل سے بالکل الگ ہوتی ہے۔ یہ اپنی جگہ پر واحد ہوتی ہے اور اعداد کا تصور اس کے ساتھ صرف ان لوگوں کے تعلق سے قائم ہوتا ہے جو اس میں اپنا حصہ رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ تحقیقات میں جس صحت اور درستی اظہار کے آج کل ہم طالب ہوا کرتے ہیں وہ بات تو یہاں نہیں ہے لیکن مسئلہ زیر بحث کا یہ حل اس دقیق عقدے کے بڑے بڑے شرائط ضرور پورے کر دیتا ہے اور کافی خوبی اور نزاکت کے ساتھ ہمارے علم کے واقعات میں یہ بات معین کر دیتا ہے کہ کون کون اجزاء اضافی ہیں اور کون کون سے اصلی۔ وسطی زمانہ میں ابن رشد کے مسئلہ کی جس قدر تردیدیں کی گئی ہیں وہ سب عموماً" ان تمام تردیدات کی طرح غلط راستہ پر ہیں جن میں ایک نظام کے مضبوط پہلو کے بجائے اس کے کمزور پہلو پر گرفت ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عالم میں اگر کوئی ناپسندیدہ لغویت ہو سکتی ہے تو یہ وحدت ارواح کا مسئلہ اس معنی میں ہے جس میں لوگ سمجھنا پسند کرتے ہیں۔ اگر ابن رشد نے کہیں بھی اس مسئلہ کو بہ اعتبار لفظی معنی کے بیان کیا ہوتا تو اس کا فلسفہ فلسفہ نہ سمجھا جاتا بلکہ اس کا شمار مجذوبوں کی بڑ میں ہوتا۔ البرٹ اور سینٹ طامس جو دلیل کہ ابن رشد کے مسئلہ کی تردید میں بار بار لاتے ہیں۔ یہ ہے:

"کیا؟ ایک ہی روح کو تم کہتے ہو کہ وقت واحد میں دانا بھی ہے اور نادان بھی ہے۔ خوش بھی ہے اور غمگین بھی ہے"! ابن رشد نے پہلے ہی سے اس اعتراض کو سمجھ لیا تھا اور اس کی

تردید بھی کر دی تھی۔ بظاہر یہ دلیل قطعی معلوم ہوتی تھی اور خیال ہو سکتا تھا کہ جس روز یہ حجت پیش کی جائے گی اس کے بعد سے روح کے متعلق یہ مبالغہ آمیز خیال انسان کے ذہن ہی سے دور ہو جائے گا لیکن زیادہ تحقیق کے بعد ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کا یہ خیال ہی نہ تھا اور یہ عقیدہ اس کے ذہن میں اس عالم کے ایسے نظریہ سے متعلق نظر آتا ہے جس میں نہ بلند خیالی کی کمی ہے اور نہ جدت کی۔

ضمیر انسانی کی شخصیت عربوں پر بالکل صاف طور پر کبھی واضح نہیں ہوئی۔ عقل خارجی (فعلی) کا ایک ہونا انھیں عقل ذہنی (انفعالی) کے متعدد ہونے سے عجیب تر معلوم ہوا علاوہ ازیں چونکہ تمام اجزائے عالم زندہ اور ایک دوسرے کے مماثل ہیں وہ یہ سمجھنے لگے کہ انسان بحیثیت مجموعی قوائے اشرف کا ایک حاصل اور نتیجہ ہے اور اس کائنات کا ایک مظہر عام ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ایسے فلسفہ میں جیسا کہ عربوں کا ہے اور جس میں نفسیات اور علم ماہیت اشیاء میں امتیاز نہایت موہوم سا ہے اور جو صاف صاف کبھی نہیں بتاتا کہ اس کے تصورات و مباحث کا میدان انسان کی ذات کے اندر ہے یا خارج میں ہے' ایسے فلسفہ میں ایک ایسا طریقہ ادائی مطلب جس میں فرق نہ ہو اور بالکل ایک ہی سا ہو خطرہ سے خالی نہیں۔ کاش ابن رشد اس سے زیادہ واضح طور پر اپنا مطلب بیان کر دیتا جتنا کہ اس موقع پر اس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل کے واحد ہونے کے معنی اس سے زیادہ نہیں ہیں کہ عقل مطلق کے اصول عالمگیر اور سب پر حاوی ہیں اور تمام بنی نوع انسان کی ترکیب نفسی واحد ہے۔ یہی نہیں بلکہ جب اسے بار بار ہم یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ عقل فعال اس علم سے مختلف نہیں ہے جو کائنات کے متعلق ہمیں حاصل ہے۔ اور عقل کے غیر فانی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نوع انسانی غیر فانی ہے تو ہمیں کوئی شک کرنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ واقعی وہی اس کا خیال ہوگا۔ اگر ارسطو نے یہ کہا ہے کہ عقل ایسی نہیں ہے کہ بعض اوقات تعقل و تخیل سے کام لے اور بعض اوقات کام نہ لے تو ہمیں یہ سمجھنا چاہئے کہ اس کی مراد سپیس(۱۱۳) سے ہے جو زائل ہونے والی شے نہیں ہے اور جو عالم کے بعض مقام پر بلا وقفہ و تردد اپنے قوائے ذہنی کو کام میں لاتی رہتی ہے۔ یعنی اس کی مراد ایک ایسی نوع انسانی سے ہے جو زندہ جاوید اور مستقل طور پر باقی رہنے والی شے ہے۔ غالباً" ابن رشد کے نظریۂ عقل کے یہی معنی ہوں گے۔ عقل فعال کا غیر فانی ہونا یہی ہے کہ نسل انسانی ہمیشہ نئی حیات حاصل کرتی ہے اور اس کا تمدن لازوال ہے۔ عقل کلی ایک ایسی شے ہے جو قائم بالذات اور افراد غیر سے مستغنی ہے۔ وہ عالم کا ایک سالم جزو ہے اور نوع انسانی جو اس عقل کا محض فعل ہے ایک ایسا وجود ہے جو لازم اور قدیم ہے۔

اسی وجہ سے فلسفہ کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اس کے مقصد ربانی ہیں۔ چنانچہ ایک ضرب المثل مشہور ہے کہ "تمام بنی نوع انسان میں کوئی نہ کوئی فلسفی ضرور ہونا چاہئے" چونکہ ہر قوت کو فعل میں آنا لازمی ہے ورنہ بغیر اس کے وہ بیکار محض ہو جائے گی اس لئے یہ ضرور ہوا کہ عقل انفرادی ہر وقت عقل کلی کو اپنا مقصود و بالذات سمجھے اور کسی ایسے نقطہ "مکان" پر قیام کرے جہاں اس سے وصل نصیب ہو۔ لیکن صرف انسان ہی اپنے علوم ذہنیہ میں اس استحقاق سے فائدہ اٹھاتا رہتا ہے۔ پس انسان اور فلسفی دونوں کی نظام عالم میں مساوی طور پر ضرورت ہے۔ یہ وہ اصل نظریہ ہے جس کی رسالہ نشاط روحانی میں شرح کی گئی ہے۔ نیز کتاب النفس کے مقالہ سوم کی شرح میں اس پر ضمنی بحث کی گئی ہے۔ یہ سچ ہے کہ فلسفہ ابن رشد کی اصطلاحی زبان بہت زیادہ پیچ در پیچ ہے۔ ان مختلف عبارتوں کی تنقیح کرنے سے جن میں ابن رشد ہمارے علم کے واقعات کے بہت باریک فرقوں کو ادا کرنے کی کوشش کرتا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کم سے کم پانچ قسم کی عقلوں کا ذکر کیا گیا یعنی عقل فعال (یا فعلی) عقل منفعل (یا انفعالی) عقل ہیولانی (یا مادی) عقل مدرک۔ عقل مستفادہ (یا اکتسابی)۔ جہاں تک خاص کر عقل ہیولانی سے تعلق ہے ابن رشد کی زبان کو دیگر یونانی شارحین نیز دیگر حکمائے عرب کی زبان سے مطابق کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اسکندر افرودیسی جب اصطلاح "دوز ولکساس" (Vous Vlixoz) بمعنی عقل انفعالی ایجاد کرتا ہے تو بلاشبہ اس سے عقل منفعل مراد لیتا ہے جو ہمارے واقعات علم میں مادہ کی مرادف ہے۔ عربوں نے عام طور پر اسے عقل مادی (یعنی عقل ہیولانی) کو حصول علم کی استعداد کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ بخلاف اس کے ابن رشد عقل ہیولانی (یعنی عقل مادی) کو ناقابل فساد غیر مخلوق واحد ازلی و ابدی اور ہر شے میں عقل فعال کے مماثل خیال کرتا ہے۔ درحقیقت یہ فرق صرف لفظی ہے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ اس لئے کہ خود ابن رشد کو اسکندر افرودیسی کی طرح مجبوراً تسلیم کرنا پڑا ہے کہ عقل کا پہلا کام صرف ایک طرح کا امکان ہے۔ یعنی ایک طرح کا میلان ہے کہ تمام آدمیوں میں بہ لحاظ عین کے مشترک اور واحد ہے اور بہ لحاظ عرض کی متعدد اور کثیر۔ عقل اکتسابی کے متعلق وہ اکثر بیان کرتا ہے کہ وہ مشتمل ہے۔ عقل خارجی پر جسے آدمی نے اپنا کر لیا ہے اور اس قدر عقل غیر شخصی پر جو ایک وجود شخصی کے حصہ میں آئی ہے۔ اسی وجہ سے ابن رشد کہتا ہے کہ ربانی یا انسانی ہونے کی نسبت سے یہ عقل جزاً قابل فساد ہے اور جزاً ناقابل فساد ہے۔ اس نظام میں خرابی یہ ہے کہ مظہر ذہنی کے دو اجزاء کو یہ ایک دوسرے سے بہت زیادہ جدا جدا کر دیتا ہے اور ایک فاعل کو جو متعلق بہ عالم ظاہر ہے ایک ایسے مسئلہ میں پیش کر دیتا ہے جسے معمولی نفسیات

سے حل کر لینا چاہئے تھا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ انسان کو ایک بت کی طرح سجا کر آفتاب کے سامنے رکھ دیا جائے اور انتظار کیا جائے کہ کب اس میں جان پڑتی ہے یعنی ایک غیر ممکن الوقوع امر کا انتظار کرنا ہے۔ جو نظام کہ عقل کے سرچشمہ کو ماورائے انسان کہے گا اس میں نقص یہ رہے گا کہ وہ واقعات عالم کی کبھی تشریح و توضیح نہ کر سکے گا۔ نفسیات کو نہیں چاہئے کہ کبھی اپنے دعووں کے نقصانات کو پورا کرنے کے لئے کسی خارجی محرک کو مدد کے لئے تلاش کرے۔ لیکن ابن رشد اپنے نظام کے مشکلات کو چھپاتا نہیں۔ یعنی اگر عقل تمام لوگوں میں واحد ہے تو سمجھنا چاہئے کہ سب میں بدرجہ مساوی ہے پس استاد سے شاگرد کو کچھ سیکھنے کی حاجت نہیں۔ جب ایک آدمی ایک مقول کا ادراک کرتا ہے تو اکیلا وہی نہیں بلکہ ہر شخص ساتھ ہی وقت واحد میں اس کا ادراک کرتا ہے یعنی واقعہ نفیسہ میں کسی قسم کی انفرادیت باقی نہیں رہتی۔ اس کی مثال میں اجرام ساوی کو لو تو معلوم ہوگا کہ بیبیں (خلائے بسیط) میں ایک ہی جرم ہے اس لئے کہ ہر چیز کے پاس صرف ایک ہی قوت محرکہ ہے۔ ان میں کثرت مراد لینا ایسا ہی فضول و بیکار ہوگا جیسا کہ اس مثال میں کہ ایک ناخدا کے تحت میں کئی جہاز ہوں یا ایک کاریگر کے پاس متعدد آلات ہوں۔ اسی طرح سے اگر ایک ہی قوت محرکہ متعدد نفوس کے لئے ہو تو فطرت میں حمل بر حمل کی صورت لازم آئے گی۔ علاوہ بریں اشیائے قابل تعقل کے خلق کی استعداد جو عقل فعال کے دائرہ عمل میں ہے ہمیشہ ایک ہی شخص میں ایک ہی درجہ کی نہیں ہوتی۔ عقل اکتسابی یا عقل مدرک کے ساتھ یہ پیدا ہوتی اور نشو و نما پاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تھیا فسٹ اور سامسطیوس اور دیگر فلاسفہ نے عقل مدرک اور عقل فعال کو ایک ہی قرار دیا ہے۔ ان اعتراضات کے جواب میں ابن رشد یہ استدلال کرتا ہے کہ عقل فعال جبکہ ایک ایسے وجود کے ساتھ جو بالکل اضافی ہے تعلقات قائم کرتی ہے تو اسے لازم ہو جاتا ہے کہ شرائط اضافت بجا لائے۔ عقل فعال کا اتصال نفس منفردہ کے ساتھ اس طرح پر واقع نہیں ہوتا کہ عقل فعلی میں تعدد یا کثرت ثابت کی جائے یا افراد میں وحدت قائم کی جائے بلکہ یہ اتصال صور اشیاء یا احساس پر عقل فعلی کے ایک ایسے فعل سے حاصل ہوتا ہے جو صورت کے اس فعل کی مانند ہے جو مادہ یا ہیولیٰ پر مترتب ہوتا ہے۔ اس اتصال کا مطلب صرف اسی قدر سمجھنا چاہئے کہ چند اصولوں میں جو خود قدیم ہیں نوع انسانی مدام حصہ لیتی رہتی ہے۔ یہ اصول ایک وجود فانی قابل فساد سے تعلق پیدا کر کے اس کی طرح قابل فساد و فنا نہیں بن جاتے۔ ان کی ہستی افراد کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ ان کے اثر سے آزاد ہے اور کرہ ارض کے کسی حصہ میں اگر آدمی ہیں تو اور نہیں ہیں تو دونوں جگہ ان کا یکساں عمل جاری رہتا ہے۔ افلاطون کی فرضی مثالوں

کے اگر لفظی معنی لئے جائیں تو وہ بالکل غلط اور دھوکہ دہ معلوم ہوں گے۔ لیکن اگر بجائے لفظی معنی کے اس اعتبار سے ان کا مطلب سمجھا جائے کہ ان سے اصول ہائے کلی کی حقیقت خارجی و مادی مراد ہے تو بالکل صحیح اور صداقت سے پر معلوم ہوں گی۔ اس طریق سے عقل ایک ہی وقت میں واحد اور متعدد دونوں ہوتی ہے۔ اگر یہ مطلقاً واحد ہوتی تو یہ نتیجہ ہوتا کہ صرف ایک ہی شے کا سب کو ادراک ہوتا۔ اور اگر ان لوگوں کے عدد کے اعتبار سے جنھیں علم حاصل ہے متعدد ہوتی تو عقول کا سلسلہ فنا ہو جاتا اور حکمت و علم ایک شخص سے دوسرے شخص تک منتقل نہ ہو سکتا۔ بخلاف اس کے اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ وقت واحد میں خارجی شے (یعنی عقل فعلی) کی وحدت اور اشیاء ذہنی (یعنی عقل انفعالی) کی کثرت دونوں باتیں ممکن ہیں تو تمام اعتراضات رفع ہو جاتے ہیں۔

(۸) اتصال بہ عقل فعال۔ اشیائے متفرقہ کا ادراک

عقل انفعالی کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ عقل فعال سے کسی طرح وصل ہو جائے۔ یہ اسی طرح کی کوشش ہے جیسی کہ قوت کی طرف سے فعل میں آنے کے لئے، ہیولی کی طرف سے صورت اختیار کرنے کے لئے اور شعلہ کی طرف سے قابل احتراق جسم تک پہنچنے کے لئے کوشش ہوتی ہے۔ لیکن یہ سعی وصل کے درجہ اول ہی پر منتہی نہیں ہو جاتی جسے عقل اکتسابی (مستفاد) کہتے ہیں۔ روح کو عقل کلی کے ساتھ بہت زیادہ گہرا اتصال حاصل ہو سکتا ہے حتیٰ کہ عقل اول کے ساتھ اسے ایک طرح کی وصلت و یگانگت حاصل(۱۱۴) ہو جاتی ہے۔ عقل اکتسابی (مستفاد) نے انسان کو مقام قدس کے دروازہ تک پہنچا دیا ہے لیکن جس طرح سے احساس تصور کے لئے ایک راستہ پیدا کرتا ہے اور جب آخرالذکر کا فعل بہت قوی ہو جاتا ہے تو خود درمیان سے ہٹ جاتا ہے اسی طرح جس وقت عقل مذکور اپنے مقصود تک پہنچ جاتی ہے تو پھر باقی نہیں رہتی اور درمیان سے غائب ہو جاتی ہے۔ اس طریق پر عقل فعال نفس پر دو طرح کے مختلف عمل کرتی ہے ایک کی غرض یہ ہے کہ عقل ہیولانی کو اس قدر رفعت دے کہ معقولات و قابل ادراک اشیاء کا ادراک کر سکے۔ دوسری کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس درجہ سے بھی آگے رہنمائی کرے اور خود معقولات سے اتصال و اتحاد نصیب کرا دے۔ اس مقام پر پہنچ کر انسان اس عقل کی مدد سے تمام اشیاء کا ادراک کرتا ہے جو اس کے حصہ میں آئی ہیں۔ جس سے اس طرح وہ خدا کے مانند ہو جاتا ہے یعنی اس میں صفات ربانی پیدا ہو جاتی ہیں تو ایک معنی کو خود اسے ہمہ اوست کا مرتبہ نصیب ہوتا ہے اور تمام موجودات سے کما ہی واقف ہو جاتا ہے کیونکہ جو علم کہ

اسے نصیب ہوا ہے اس کے ماورا موجودات اور ان کے اسباب کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔ ہر ہستی میں اس طرح کا ایک میلان ربانی ہوتا ہے تاکہ اپنی فطرت کے مطابق اس شریف مقصد کو حاصل کر سکے۔ حیوانات بھی اس سے بہرہ ور ہیں۔ یعنی وہ بھی ہستی اول تک پہنچ جانے کی قوت اپنے اندر مضمر رکھتے ہیں۔ یہاں ابن رشد بے قرار ہو کر کہنے لگتا ہے کہ "کتنی محمود یہ حالت ہے اور کتنا عجیب یہ طور زندگی ہے" پس ہم ترقی انسانی کے آغاز پر نہیں بلکہ انتہا پر پہنچاتے ہیں جبکہ ہر شے جو انسان میں ودیعت رکھی گئی ہے وا تعتہ" اور خارجا" نظر آنے لگتی ہے اور کوئی شے بالقوہ مضمر نہیں رہتی۔

یہ ہے وہ مسئلہ جسے صوفی مسئلہ من وتو کہا کرتے ہیں اور جو تمام مشرقی نفسیات کی بنیاد ہے اور مدرسہ عرب اندلس کے ذہن میں دائمی طور پر پہلے سے موجود نظر آتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن باجہ اور ابن طفیل کی تصنیفات میں کس قدر اہم جگہ اسے دی گئی ہے۔ ابن باجہ نے بالقصد دو رسالے اس مضمون پر لکھے ہیں۔ جن کا اکثر حوالہ ابن رشد دیا کرتا ہے لیکن پھر بھی ابن رشد کے مسئلہ میں اور اس کے ان دو ہم وطنوں کے مسائل میں ایک باریک سا فرق ہے جو خاصا اہم ہے۔ ابن باجہ کے نزدیک یہ اتصال ایسی ریاضت اور ایسے مجاہدوں سے حاصل ہوتا ہے جو جمبلی کس(۱۱۵) کی ریاضتوں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ ابن طفیل کے نزدیک تصوف کا خیال غالب رہتا ہے۔ لوگ اس مرتبہ اتصال کو درویشوں کی طرح رقص کر کے جس سے حال پیدا ہوا کرتا ہے اور ایک حجرہ میں بند ہو کر سر جھکا کر آنکھیں بند کر کے اور ہر خیال کو جو احساس سے پیدا ہوتا ہے دور کر کے مراقبہ کی مدد سے حاصل کرتے ہیں۔

عالم استغراق میں اہل مشرق نے کبھی بے اعتدالی اور رند مشربی کی حد فاصل پر قیام کرنا نہیں جانا۔ خارجی ریاضتوں کی مدد سے عقل کلی کے ساتھ متحد ہو جانا صوفیہ ہنود و فارس کا ایک محض خیالی مقصود ہمیشہ سے رہا ہے۔ صوفی کہتا ہے کہ سات درجے ہیں جو انسان کو آخری منزل یعنی فنا الفنا(۱۱۶) تک پہنچا دیتے ہیں جسے بدھ مت والے نروان کہتے ہیں اور جس تک انسان اپنی شخصیت کو فنا کر کے پہنچتا ہے اور اناالحق" کہنے لگتا ہے (ان خواب و خیال کی باتوں کی تکرار شاعری میں بھی بہت نظر آتی ہے) ایرانی اور ہندوستانی مدرسے ہمیشہ فنا فی اللہ اور نیستی ماسوائے اللہ کو عجیب و غریب استعارات کے پردہ میں بیان کیا کرتے ہیں۔ ولی کہتا ہے کہ اس محبت کی تشریح کے لئے ابن سینا سے پوچھنے مت جاؤ وہ اس فن کے قواعد سے ناواقف ہے۔ اگر افلاطون حقیقی (یعنی خدا) تمہارے مدرسہ سے تعلق پیدا کرنے آگیا ہے تو اخلاق کی تمام کتابوں کو دھو ڈالنا لازم ہے۔

ابن رشد ہمیشہ ایسی حماقتوں سے الگ رہا اور بلا خوف تردید وہ تمام فلاسفہ عرب اندلس میں سب سے کم تصوف کی طرف مائل تھا۔ وہ با آواز بلند کہتا ہے کہ ہم اس اتصال کو صرف حکمت سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کی نگاہ میں ارتقاء انسانی کا بلند ترین مقام وہ ہے جہاں قوائے انسانی اپنی تمام انتہائی استعداد امکانی حاصل کر چکی ہوتی ہیں۔ آدمی جب غور و فکر کی مدد سے اس پردہ کے اندر داخل ہو گیا جو اشیاء کی حقیقت پر پڑا ہوا ہے تو وہ خدا تک پہنچ جاتا ہے۔ یہاں حقائق علویہ اسے رو در رو نظر آتے ہیں۔ صوفی کی ریاضت بیکار(۱۱۷) و بے سود ہے۔ آدمی کی اعلیٰ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نفس کے جزو اعلیٰ کو اپنے احساسات پر غالب رکھے۔ اگر یہ مرتبہ حاصل ہو گیا تو بہشت حاصل ہو گئی۔ خواہ آدمی کا کوئی مذہب کیوں نہ ہو لیکن یہ نعمت بہت کم یاب اور صرف بڑے لوگوں کو نصیب ہو سکتی ہے۔ اس مرتبہ تک ہم صرف بڑھاپے میں پہنچ سکتے ہیں بشرطیکہ فکر و استغراق کی مشق ہمیشہ کرتے رہیں۔ فضولیات کو ترک کر دیں اور اس کے ساتھ ہی ضروریات زندگی کے بھی محتاج نہ ہوں۔ بہت سے لوگ صرف مرتے وقت اس کا ذائقہ چکھ لیتے ہیں۔ کیونکہ یہ مرتبہ کمال ہمیشہ جسمانی تکمیل کے بالعکس ہوا کرتا ہے۔ فارابی اس نعمت عظمیٰ کی تمنا میں آخر دم تک رہا اور جب کچھ حاصل نہ ہوا تو کہنے لگا کہ یہ سب موہوم اور بے اصل شے ہے لیکن اتصال کی یہ صلاحیت ہر آدمی میں ایک سی نہیں ہوتی۔ پس یہ نعمت ایک طرح کی وہبی ہے اور بلا کسب حاصل ہوتی ہے۔

اس مسئلہ کا فلسفہ میں ایک نام ہے یعنی تصوف معقولی(۱۱۸)۔ یہ پیروان اسکندر افرودیسی کا نتیجہ خیال ہے اور جو کچھ کہ ارسطو نے دانشمندی اور اعتدال پسندی کے ساتھ تفکر و استغراق کے اثرات کے بارے میں کہا تھا کہ وہ ہمیں خدا تک پہنچا دیتا ہے اور اس کی نعمتوں میں شریک ہونے کی توفیق عطا کرتا ہے۔ اس قول کو ان لوگوں نے بہت کچھ مبالغہ کے ساتھ بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے۔ فلسفہ عرب کے نازک سے نازک مسئلہ کی توضیح کرو ارسطو کا اس میں جو قول ہے اسے بالکل ٹھیک اور صحیح پاؤ گے۔ اس امر میں شبہ کرنا غیر ممکن ہے کہ یہ مسئلہ اتصال حیات ربانی کے اس بیان سے ماخوذ ہے جو ارسطو کے مابعد الطبیعیات کے ابواب ہفتم و نہم و دواز دہم میں ہماری نظر سے گذرتا ہے۔ عقل کلی ہمیشہ فکر کرتی اور ایک سب سے زیادہ ربانی موضوع کا جو خود اس کی ذات ہے تصور کرتی رہتی ہے۔ اس خیال ربانی نے ایک غیر قسمت پذیر ساعت میں یہ سعادت حاصل کی جو تمام عقل کی حقیقت ہے یعنی خدائے بزرگ و برتر کی ذات پاک۔ کیونکہ ادراک و تصور سب سے زیادہ خوشی و مسرت کی شے اور نہایت اعلیٰ درجہ کی سعادت ہے۔ اس میں سب سے زیادہ قابل تعریف یہ بات ہے کہ خدا اس مسرت کامل سے جس کی

صرف جھلک ہمیں نصیب ہوتی ہے ہمیشہ لطف اٹھاتا رہتا ہے۔

اخلاق لقوماجس کے دسویں مقالہ میں ایک روحانی زندگی جو تصور و خیال میں بسر ہو اس کی مسرت بہت زیادہ شاندار الفاظ میں بیاں کی گئی ہے۔ ارسطو کہتا ہے "لیکن یہ زندگی شاید انسان کی پہنچ سے بالاتر اور اس کی دسترس کے ماورا ہے کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے ہم اس نعمت سے فیض یاب نہیں ہوتے بلکہ ہمارے اندر جو ربانی شے ہے اس کے بدولت ہمیں یہ نصیب ہوتی ہے" اس طور پر اس مسئلہ میں ہر شخص کی انفرادی خصوصیت اور فطرت انسانی کی حدود کی بہت احتیاط کے ساتھ رعایت و نگہداشت کی گئی ہے۔

اہل عرب کے نزدیک نظریہ اتصال بہت زیادہ مسئلہ ادراک جواہر متفرقہ سے متعلق ہے۔ یہ ایک سوال ہے جو ارسطو نے اپنے آپ سے کیا تھا لیکن اس کا حل نہیں کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربوں نے بے شمار قیاسات کام میں لانے شروع کئے۔ ارسطو یہ بیان کر کے کہ عقل کیونکر اشیاء مجردہ کا تصور کرتی ہے اتنا اور اضافہ کرتا ہے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ عقل کے لئے یہ ممکن ہے یا نہیں کہ قوت ادراک سے تعلق قطع کئے بغیر کسی ایسی شے کا تصور کر سکے جو اس سے مفارق ہے مگر یہ بتلانا آسان نہیں ہے کہ کس جگہ ارسطو نے اپنے اس وعدہ کو پورا کیا۔

ابن رشد نے ارسطو کی اس خاموشی کی ایک رسالہ میں تکمیل کر دی۔ یہ رسالہ طبع نہیں ہوا لیکن اس کا ایک عبرانی ترجمہ موجود ہے جس کا یہ نام ہے:۔

"رسالہ بر عقل ہیولانی یا بر امکان اتصال"۔ دو یہودی حکماء نے جن کے نام یوسف بن شم طاب اور موسیٰ ناربونی ہیں۔ اس رسالہ کے ساتھ شرحیں تالیف کر کے لگا دی ہیں۔

عربوں نے بھی ہمارے حکمائے الہیات (یعنی مدرسین) کی طرح ارسطو کی جدا جدا عقلوں سے فرشتے' کرے اور عقل فعال مراد لی ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا انسان اپنے قوائے فطری اور تجربی کی مدد سے ان ہستیوں کا علم حاصل کر سکتا ہے جنھیں آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ اس سوال کا ابن رشد اثبات میں جواب دیتا ہے اور کہتا ہے کہ "اگر انسان نے ان اشیاء کا ادراک نہیں کیا تو فطرت کا جو فعل تھا وہ بیکار گیا کیونکہ نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس نے ایک قابل ادراک شے کو بغیر اس کے کہ کوئی مدرک ہستی ادراک کرنے کے لئے موجود ہو پیدا کیا ہے۔ ضمارہ(۱۱۹) کہتا ہے کہ "اس استدلال کی علمائے مذہب عیسوی میں سے طامس ایکوی ناس(۱۲۰) اور ڈنس اسکوٹوس(۱۲۱) نے تردید کی ہے۔" اس کے بعد وہ لکھتا ہے کہ یہ استدلال ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص یہ قضیہ پیش کرے کہ "کوئی آدمی(۱۲۲) نہیں دوڑتا ہے اس لئے کوئی جانور بھی نہیں

دوڑتا" مگر ایک لحاظ سے ابن رشد کا استدلال بالکل درست و صحیح ہے کیونکہ اس نے صرف انسان کو وہ قوت دی ہے جو معقول و قابل ادراک اشیاء کا ادراک کر سکتی ہے۔ اور اس کے خیال میں عقل مدرک کا پرتو صرف نوع انسانی میں جلوہ افگن ہے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جسے ابن رشد اس سے زیادہ اہمیت دیتا ہے جتنی کہ اس کی شارحین نے دی ہے۔ عقل کلی اس کے نزدیک ایک ایسا اصول ہے جو عالم ظاہر سے تعلق رکھتا ہے اور فرد انسانی سے ایک جدا ہستی ہے۔ پس یہ تحقیقات کرنا کہ آیا عقل انفرادی مختلف اور متفارق اشیاء کے ادراک کے قابل ہے یا نہیں۔ نفس انسانی کی ایک ایسی استعداد کے بارے میں شک کرنا ہے جو حواس خمسہ کی حکومت سے باہر ہے۔ انسان کو اس قوت سے معرا کہنا عقل کے درجہ کو احساس کے درجہ سے بھی گھٹا دینا ہے اس لئے کہ پھر عقل کا وجود بالقوۃ نہیں رہے گا اور احساس کا وجود گو وہ صرف جزئیات ہی سے اپنا تعلق رکھے گا تاہم ہر وقت بالفعل باقی رہے گا۔ علاوہ اس کے قوت فہم اور احساس دونوں بالکل ایک دوسرے کے متوازی ہوا کرتے ہیں لیکن جس طرح سے کہ احساس میں مہیج یا فاعل خارجی مثلاً روشنی اپنے موضوع سے جدا ہوتی ہے اسی طریق پر قوت ادراک میں بھی مہیج یا فاعل ذہنی کا وجود (اپنے ذہنی وجود) سے الگ ہوا کرتا ہے۔ پس سوال جس کا حل مطلوب ہے یعنی آیا عقل جواہر مجردہ سے تعلق پیدا کر سکتی ہے صرف اس قدر باقی رہتا ہے کہ آیا عقل کے لئے عمل کا کوئی امکان ہے یا نہیں۔

جس شدت سے فلاسفہ عرب کو عقل کے وجود خارجی پر اصرار ہے اتنا کسی فلسفہ کو نہیں۔ اس نے نہایت قوی منطقی استدلالات سے اس اصول کے نتائج اخذ کئے ہیں۔ اگر عقل ہم سے خارج میں ہے تو وہ کہاں ہو سکتی ہے؟ کون ہے وہ ذات جو ہمیں ایسا بناتی جیسے کہ ہم نظر آتے ہیں اور جو ہم سے بھی زیادہ ہمارے تمام افعال ذہنی (عقلیہ) کے ساتھ موافقت رکھتی ہے؟ ان سوالوں کا جواب تو ارسطو نے دیا ہے اور نہ اس کے شارحین نے یا یہ کہنا چاہئے کہ ان سوالوں کو پیش کرنے کا خیال ہی نہیں کیا۔ ارسطو کے رسالہ مابعد الطبعیات کے مقالہ دوازدہم میں یہ کمی رہ گئی ہے جسے پورا کرنے کی عربوں نے کوشش کی ہے۔ ان کے نزدیک فاعل ذہنی اس سلسلہ اصول ہائے اولیہ کا ایک جزو ہے جو کواکب کی رہنمائی کرتا اور خدا کے کاموں کو عالم تک پہنچاتا ہے۔ سب سے پہلا وہ اصول ہے جو سب سے دور کے کرہ کی رہنمائی کرتا ہے اور سب سے آخری وہ ہے جو اس کرہ کی رہنمائی کرتا ہے جو ہم سے نسبتاً" سب سے زیادہ قریب ہے۔ اس کے بعد عقل فعال آتی ہے۔ لیکن یہ ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ سلسلہ کی یہ ترتیب اس مسئلہ سے کلی مطابقت نہیں رکھتی جو عام طور پر ابن رشد کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور جس

کی توضیح اس نے اپنے خلاصہ مابعد الطبعیات میں کی ہے جو اس کی ایک نہایت مہتم بالشان تصنیف ہے۔ اس مسئلہ کی رو سے عقل فعال عقول کواکب میں سب سے اخیر کے مرادف پائی جاتی ہے یعنی وہ جو انسان سے قریب ترین واقع ہوئی ہے۔ علاوہ بریں پیروان ابن رشد اس معاملہ میں خود اپنے استاد سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض عقل فعال کو خدا کہتے ہیں باوجودیکہ خود ابن رشد نے اسکندر افرودیسی کی اس رائے کی صاف مخالفت کی ہے۔ کم سے کم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عقل فعال جو ابن رشد کے خیال کے مطابق بنی نوع انسان میں مشترک ہے اس عالم کے نفس کلی سے کسی طرح مشابہ نہیں ہے جس کا بعض حکمائے متقدمین مثلاً ریو اور اس کے پیرو میں پتہ ملتا ہے۔ جہاں ہر آدمی کی شخصیت پر عربی نظام کا اس قدر زیادہ اثر نظر آتا ہے وہاں نفس انسانی کی انفرادی خصوصیت بجائے بے التفاتی کے مبالغہ آمیز طور پر بیان کی گئی ہے کیونکہ وہ ایک ایسے ابتدائی اصول کی شکل میں منتقل ہو گئی ہے جو افراد سے بالکل ایک جدا شے ہے۔

اس طریق پر فلسفہ ابن رشد ایک ایسے نظام کی مانند نظر آتا ہے جس کی بنیاد حالات طبعی پر قائم کی گئی ہو اور جس کے تمام اجزاء باہم کر قوی تعلق رکھتے ہوں۔ یہ عالم اصول ہائے قدیم۔ اصلی اور قائم بالذات کے ایک سلسلہ پر مشتمل ہے۔ اور ایک اشرف و اعلیٰ وحدت (یعنی ذات واحد) سے موہوم طریقہ پر تعلق رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک اصول خیال ہے جس کا اظہار عالم میں کہیں نہ کہیں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اور نوع انسانی کا ضمیر مدامی کہا جاتا ہے۔ یہ خیال جو لازوال اور غیر قابل تغیر ہے نہ ترقی سے واقف ہے اور نہ تنزل سے۔ فرد انسانی کو بمدارج مختلفہ اس میں سے حصہ ملتا ہے اور جس قدر یہ شرکت کے جزو کمال کی طرف بڑھتا جاتا ہے اسی قدر زیادہ وہ فرد کامل اور بہیج و مسرور نظر آتا ہے۔ پس اس نظام میں مسئلہ بقائے دوام و عدم فنا کا کیا حصہ ہونا چاہئے؟ منطق اس مضمون میں کسی پس و پیش کی گنجائش کا موقع ہی نہیں دے سکتی۔

(۹) ابدیت مجملہ۔ قیامت

حکمائے مشائین نے قوت ادراک کے ہر دو اجزاء یعنی جزو اضافی اور جزو مطلق کو ایک دوسرے سے نہایت تحقیق و تدقیق کے ساتھ جدا کیا ہے۔ پس ابن رشد کو بھی اس سے خیال ہوا ہوگا کہ مسئلہ ابدیت میں شخصیت انسانی کو جدا رکھنا چاہئے۔ ارسطو کے پیرووں میں جو راسخ الاعتقاد عیسائی مذہب لوگ ہیں انھوں نے کوشش کی ہے کہ استاد کی طرف ایک ایسے مسئلہ کو

منسوب کریں جو عیسائی مذہبی خیالات کے حتی المقدور مطابق ہو۔ مگر اس کوشش کے باوجود اس مسئلہ پر حکیم موصوف کی اپنی جو رائے ہے وہ اس قدر صاف و واضح ہے کہ کسی شبہہ کی گنجائش نہیں رہتی یعنی عقل کلی غیر قابل فساد ہے اور جسم سے علیحدہ ہو سکتی ہے اور عقل انفرادی قابل فساد ہے جسم کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے۔ تمام عربوں نے ارسطو کے خیال کو اسی طرح سمجھا ہے۔ صرف عقل فعال ہی ابدی ہے لیکن عقل فعال سے صرف وہی مراد ہے جو نوع انسانی کی عقل کلی سے مراد لی جاتی ہے جو ہر ایک فرد میں مشترک ہوتی ہے۔ پس نوع انسانی ہی ابدی و ازلی ہوئی۔ شارح اعظم (یعنی ابن رشد) کہتا ہے قدرت کاملہ الہیہ نے قابل فنا ہستی کو اپنی نوع کے پھیلانے کی قابلیت عطا فرمائی تاکہ اسے تسلی رہے اور کسی اور قوت کے نہ ہونے کی صورت میں یہ صفت ابدیت نوعی اسے حاصل رہے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض وقت ابن رشد کی رائے کے یہ معنی بھی لئے جا سکتے ہیں کہ ادنیٰ درجہ کی قوتوں کے لئے جیسے کہ قوائے حسیہ حافظہ۔ محبت۔ نفرت وغیرہ ہیں۔ دوسری زندگی میں کوئی دائرہ عمل ہی نہیں باقی رہتا۔ ورانحالیکہ اعلیٰ قوتیں جیسے کے عقل کلی وغیرہ ہیں جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی زندہ رہتی ہیں۔ البرٹ(۱۲۳) اور سینٹ طامس(۱۲۴) ارسطو کے خیالات کی اسی کے لگ بھگ تاویل کرتے ہیں۔ لیکن فلاسفہ عرب کا مستقل مسئلہ جس سے ابن رشد عموماً" انحراف نہیں کرنا چاہتا ایسا ہے کہ اس مقام پر ارسطو کے خیال میں جو کمی رہ گئی ہے اس کی تکمیل کر دیتا ہے۔ یہ ایسا مقام ہے جس پر اس نے صاف کہیں بحث نہیں کی لیکن انکار ابدیت و قیامت۔ نیز یہ مسئلہ کہ انسان کو سوائے اس اجر کے جو یہاں اس دنیا میں اس کی اپنی تکمیل میں نصیب ہوتا ہے کسی اور معاوضہ کی امید نہ رکھنا چاہئے۔ یہ ایسے امور ہیں جن پر پیروان مذہب غزالی اور متکلمین کا اصل اعتراض مشتمل ہے۔ میں سوائے صاف صاف تردید کرنے کے اور کسی طرح پر تہافتہ التہافہ کے ان چند فقرات کی تاویل نہیں کر سکتا جہاں ابن رشد ابدیت کو اس لئے تسلیم کرتا معلوم ہوتا ہے کہ دشمنوں کو فلسفہ کے بارے میں غلط فہمی کا موقعہ نہ ملے۔

میں یہ بیان کر چکا ہوں کہ ابن رشد کے اصلی خیالات کو اس کتاب میں نہیں تلاش کرنا چاہئے۔ اس کتاب میں روح کو بعض وقت جسم سے بالکل ایک جدا اور مجرد شے بیان کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "ایک پیر سال خوردہ کی بینائی اس لئے کمزور نہیں کہی جاتی کہ اس کی قوت بصارت ضعیف ہو گئی ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی آنکھیں جو آلہ کا کام دیتی ہیں ضعیف ہو گئی ہیں۔ اگر بڈھے کے پاس جوانوں کی سی آنکھیں ہوں تو وہ بھی ایسا ہی اچھا دیکھے گا جیسا کہ جوانوں کو نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ نیند کو لو یہ اس بات کا ایک بین ثبوت دیتی ہے کہ نفس کا

ایک طبق اسفل بھی ہے کیونکہ نفس کے اور ان تمام اعضاء کے جو اعمال نفس کے لئے بمنزلہ آلات کے ہیں جس قدر عمل ہیں وہ سب کے سب اس زمانہ خواب میں معدوم و ناپید ہو جاتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ نفس یا روح بھی فنا ہوگی۔ اس طور پر خاص علماء بھی اس عقیدہ میں شریک ہو جاتے ہیں جو ابدیت کے متعلق عوام الناس کا ہے۔ یہ بھی نہ سمجھنا چاہئے کہ عقل کسی عضو خاص سے تعلق رکھتی ہے لیکن حواس کا تعلق بے شک مقامی ہوتا ہے اور جسم کے مختلف حصوں میں احساسات متضادہ سے متکیف ہو سکتی ہیں۔" اگر ہم اس فقرہ کو دوسری عبارت سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش کریں تو ہمارا یہ خیال ہوگا کہ ابدیت کی نسبت پیروان مذہب کے جو خیالات ہیں وہی ابن رشد کے بھی ہوں گے۔ لیکن اس کی خود تردید اگلے صفحہ پر نظر آتی ہے جہاں وہ زیادہ صحت کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ "روح بلحاظ تعداد افراد کے تقسیم نہیں ہوتی جو روح سقراط میں ہے وہی افلاطون میں ہے۔ عقل میں کوئی انفرادیت نہیں تفرید صرف حسیت سے پیدا ہوتی ہے۔"

پس بلا سبب یہ بات نہ تھی کہ زمانہ بیداری (احیاء علوم) کے بعض پیروان ابن رشد نے جن کی ایک مثال نیفوس(۱۲۵) ہے۔ مسئلہ اتحاد عقول کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور بمپوناث(۱۲۶) کی نفی ہائے مطلقہ کی مخالفت کی۔ خود ابن رشد نے اس تدبیر سے یہ کوشش کی تھی کہ ابدیت و عدم فنا کا شائبہ باقی رہے۔

اگر روح محدود و مقید ہو جائے اور ایک فرد کے ساتھ مفرد ہو جائے تو جس طرح سنگ مقناطیس لوہے کے ساتھ رہ کر خراب ہو جاتا ہے یہ بھی خراب ہو جائے گی۔ افراد کی تمیز مادہ سے ہوگی اور بخلاف اس کے صورت متعدد افراد میں مشترک ہوگی۔ لیکن جس شے سے قرار حاصل ہوتا ہے (یعنی فردیت قائم ہوتی ہے) وہ صورت ہے نہ کہ مادہ صورت اشیاء کو نام عطا کرتی ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک کلہاڑی ہے جس میں اگر دھار نہیں ہے تو وہ کلہاڑی نہیں کہلائے گی بلکہ صرف ایک لوہے کا ٹکڑا کہلائے گی۔ ایک مردہ جسم کو آدمی کہنا لفظ غلط کا استعمال کرنا ہے۔ پس جہاں تک کہ اس کا تعلق تعدد و تکثر سے ہے فرد انسانی کو فنا ہے لیکن جہاں تک اس کا تعلق انسان کے ایک نمونے یعنی نوع انسانی سے ہے اسے فنا نہیں ہے۔

نفس منفرد بغیر تخیل کی مدد کے کوئی ادراک نہیں کر سکتی۔ جس طرح کہ قوت حسیہ اسی وقت متاثر ہوتی ہے جبکہ موضوع سامنے موجود ہو اسی طرح نفس بھی اسی حالت میں خیال سے کام لیتا ہے جبکہ کوئی شبیہہ سامنے موجود ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فرد واحد کا خیال ازلی و ابدی نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو شبیہیں بھی ازلی و ابدی ہوتیں۔ عقل جو بجائے خود غیر

قابل فساد ہے اپنے حالات استعمال کے اعتبار سے قابل فساد ہو جاتی ہے آئندہ کی زندگی کے متعلق جو عام روایتیں مشہور ہیں ابن رشد ان کے متعلق اپنے انکار و اختلاف کو چھپاتا نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی کہانیوں کو بھی خطرناک سمجھنا چاہئے جو ہمیں یہ خیال دلاتی ہیں کہ نیکی حصول مسرت و کامرانی کا محض ایک ذریعہ ہے۔ اس طرح نیکی کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ لوگ بد اطواریوں سے پرہیز صرف اس امید میں کریں گے کہ اس پرہیز گاری کے صلہ میں معاوضہ منافع در منافع کے ساتھ ملے گا۔ ایک بہادر آدمی موت کے منہ میں صرف اس لئے جائے گا کہ اس سے بھی بڑی جو برائی ہے اس سے محفوظ رہے۔ ایک مصنف آدمی دوسرے کے مال و متاع کا پاس و لحاظ صرف اس لئے کرے گا کہ اس کے معاوضہ میں دو چند رقم اسے حاصل ہوگی وہ افلاطون پر سخت اعتراض کرتا ہے کہ کیوں اس نے ہر آرمنین(۱۲۷) کے فرضی قصہ کے ذریعہ سے ارواح کی اس حالت کو جو دوسری زندگی میں ہوگی ہماری متخیلہ کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی۔ وہ کہتا ہے کہ ایسے افسانے لوگوں کی طبیعتوں کو اور خاص کر بچوں کی طبیعتوں کو سیدھی راہ سے بہکا دیا کرتے ہیں اور اپنی حالت کی اصلاح کرنے پر انھیں کوئی حقیقی فائدہ نہیں پہنچتا۔ میں ایسے لوگوں کو جانتا ہوں جو نہایت اچھے اخلاق رکھتے ہیں اور ان کہانیوں کو بھی باور نہیں کرتے اور نیکی اور صلاحیت کے لحاظ سے ان لوگوں سے کسی طرح کم نہیں ہیں جو ان قصوں کو تسلیم کرتے ہیں۔

اس قسم کے تخیلات و تصورات کو جیسا کہ لوگ عموماً حیات اخروی کے متعلق پسند کیا کرتے ہیں ضرورت سے زیادہ صحیح سمجھنے سے ابن رشد کو ہمیشہ نفرت تھی۔ اس کی اس نفرت سے معلوم ہوتا ہے کہ عقیدہ حشر اجساد کا وہ مخالف ہے۔ اس بات کے ذہن نشیں کرنے میں کہ ہمارا ایک وجود باطنی (اخلاقی) ہے جو موت کے بعد بھی اسی نہج پر باقی رہے گا کم دقتیں نہ تھیں۔ سدوسی(۱۲۸) اور دیگر محققین جنھیں طالمود(۱۲۹) ابیقورئی کہتا ہے اس مسئلہ سے صاف طور پر انکار کرتے تھے۔ سینٹ پال(۱۳۰) نے ان کے جواب میں جو پیچدار اور انوکھے دلائل پیش کئے ہیں وہ اس پہلے خط میں موجود ہیں جو اس نے کارنتھ(۱۳۱) کے باشندوں کے نام لکھا تھا۔ قرآن مجید میں ہر صفحہ پر پہلے ہی سے اس عقیدے کی دقتوں کا خیال اور جو اعتراضات کہ اس پر وارد ہوں گے ان کا اندیشہ موجود معلوم ہوتا ہے۔ اہل اسلام کے تمام مذہبی علوم میں یہی بے چینی ان رسائل مناظرہ کی تعداد سے معلوم ہوتی ہے جو اس مبحث پر لکھی گئی ہیں۔ تاویل کرنے والے عذر خواہ جس سرگرمی کا اظہار کیا کرتے ہیں اس سے ہمیشہ اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ طبیعت انسانی ایک زبردستی کے عقیدے کے بار سے بچنے کے لئے کیا کیا کوششیں کرتی

ہے۔ فلاسفہ عرب بلا استثناء حشر اجساد(۱۳۲) کے قائل ہی نہیں اور اسے ایک کہانی سمجھتے ہیں۔ اس بات پر غزالیؒ بطور خاص انھیں ملامت کرتا ہے۔ اس غنیم کے مقابلہ میں ابن رشد نے جس تذبذب کی حالت میں اپنے تئیں پایا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایسی احتیاط سے اسے کام لینا پڑا جو تمام حامیان تحقیق کو کٹر مذہب والوں کے مقابلہ میں اختیار کرنی پڑتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سب سے پہلے جن لوگوں نے قیامت کا ذکر کیا ہے وہ حضرت موسیٰؑ کے بعد آنے والے پیغمبران بنی اسرائیل ہیں اس کے بعد اناجیل مذہب عیسوی' اس کے بعد صابی جن کا مذہب ابن حزم(۱۳۳) کے قول کے مطابق دنیا میں سب سے قدیم ہے۔ بانیان مذہب کے نزدیک اس عقیدہ میں ایک ایسا اثر موجود تھا جو بنی نوع انسان کی اصلاح حال کے لئے مفید ہو سکتا تھا اس لئے وہ اس کی اشاعت کی طرف مائل ہوئے۔ نیز یہ خیال بھی تھا کہ اس عقیدہ کی بدولت لوگ اپنا ذاتی نفع ہی سمجھ کر نیکی کرنے کی طرف آمادہ ہو جائیں گے۔ میں غزالی یا متکلمین کو اس قول کی وجہ سے الزام نہیں دیتا کہ روح کو فنا نہیں بلکہ اس کہنے پر ملامت کرتا ہوں کہ روح صرف ایک عرض(۱۳۴) ہے اور انسان اسی جسم کو جو فاسد ہو گیا ہے دوبارہ حاصل کرے گا۔ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ دوسرا جسم حاصل کرے گا جو پہلے جسم کے مثل ہوگا۔ کیونکہ جو شے ایک مرتبہ فساد پذیر ہو گئی وہ دوبارہ موجود نہیں ہو سکتی۔ بلحاظ مکان کے یہ دونوں جسم ایک ہی جسم ہیں۔ لیکن شمار میں دو کہے جائیں گے۔ ارسطو نے اپنے رسالہ کون و فساد کے اخیر میں لکھا ہے کہ ایک قابل فساد شے پھر وہی شے جو پہلے تھی کسی طرح نہیں بن سکتی بلکہ وہ ان اجزائے مختلفہ مخصوصہ میں مل سکتی ہے جس کی وہ ایک جزو ہے۔ جب ہوا پانی سے خارج ہوتی ہے یا پانی ہوا سے بنتا ہے تو ان دونوں اشیاء میں سے کوئی شے بھی اس فرد کی طرف عود نہیں کرتی جہاں سے وہ پہلے آئی تھی۔ بلکہ اس مکان کی طرف رجوع کرتی ہے جہاں اس کا اصل وطن تھا۔

(۱۰) ابن رشد کا علم الاخلاق و سیاسیات

فلسفہ ابن رشد میں اخلاق کو بہت کم جگہ نصیب ہوئی ہے۔ بالعموم یہ دیکھا گیا ہے کہ رسالہ علم الاخلاق ارسطو پر (بوجہ اس کے کہ اس میں خاص یونانی چربہ بہت زیادہ تھا) بمقابلہ اس کی' منطق طبیعیات و مابعد الطبعیات کے عربوں نے کم توجہ کی ہے۔ ابن رشد نے اصول ہائے اخلاق پر متکلمین سے جو بحث کی ہے وہ ہماری توجہ اپنی طرف معطوف کرنے کا حق رکھتی ہے۔ متکلمین کہتے ہیں کہ خیر وہی ہے جو خدا چاہتا ہے اور خدا جو کچھ چاہتا ہے وہ کسی ایسے اندرونی سبب کے بناء پر نہیں چاہتا جو اس کے ارادہ سے زماناً" مقدم ہو۔ بلکہ بلا مثال صرف

اس لئے کہ اس کی مرضی یہی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ متکلمین خدا کی طرف متضاد باتوں کے پیدا کرنے کی قوت منسوب کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ اس کے اقتدار میں ہے کہ اپنی مرضی سے جو بالکل آزاد اور پابندی غیر سے پاک ہے عالم کا انتظام جس طرح چاہے بدل دے۔ یہ عقائد اس نظام سے تعلق رکھتے ہیں جس کی مخالفت ابن رشد ہمیشہ کرتا رہا ہے۔ اس موقع پر وہ بلاوقت یہ ظاہر کر رہا ہے یہ کہ ایک مسئلہ ہے جو حق و ناحق کے تمام تصورات کو الٹ دیتا ہے اور خود اس مذہب کی بنیاد کھوکھلی کر دیتا ہے جسے مستحکم کرنے کا یہ (مسئلہ) دعویٰ کرتا ہے۔ انسان نہ تو بالکل مختار ہے اور نہ بالکل مجبور۔ اختیار کو اگر نفس کے تعلق سے دیکھا جائے تو وہ آزاد اور غیر مقید ہے۔ تاہم اسباب خارجی ایسے پیدا ہو جاتے ہیں کہ بالکل آزاد بھی نہیں رہتی۔ ہمارے افعال کی علت فاعلی خود ہمارے اندر موجود ہے لیکن جو علت و سبب وقتاً" فوقتاً" پیدا ہو جاتے ہیں وہ بیرونی ہیں کیونکہ جو شے ہمیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے وہ ہماری قدرت میں نہیں ہے اور صرف قوانین یعنی تدبیر الٰہی سے ظہور میں آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں انسان کو کبھی تقدیر کا پابند اور کبھی افعال کا مختار بیان کیا ہے۔ یہ تصفیہ جو مسائل جبریہ و قدریہ کے بین بین ابن رشد نے اپنے رسالہ مناہج کشف الادلہ میں درج کیا ہے۔ فلسفی اور معقولی تاویل کی ایک ایسی مثال ہے جسے مسائل مذہبی میں روا رکھا جا سکتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ جس طرح مادہ دو متضاد صورتیں قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح نفس بھی دو متضاد افعال میں سے اپنے لئے ایک انتخاب کرنے کا اختیار رکھتا ہے مگر اس اختیار کو نہ مبنی برخبط کہہ سکتے ہیں اور نہ مبنی بر اتفاق۔ قوائے فعلیہ کے لئے بے پروائی کی حالت کوئی حالت نہیں ہے۔ یہ حالت اگر کبھی ممکن ہو سکتی ہے تو صفر انفعالی دنیا میں۔

ابن رشد کی سیاسیات میں جیسی کہ توقع کی جاتی تھی کوئی جدت نظر نہیں آتی۔ جمہوریت افلاطون کا جو اس نے ملخص کیا ہے اس میں یہ سب موجود ہے۔ اس سے زیادہ کوئی شے حیرت انگیز نہ ہوگی کہ یونانی دماغ کے اس عجیب و غریب خواب و خیال کو اس نے اتنی سنجیدگی سے ہاتھ میں لیا ہے اور سیاسیات کے ایک علمی رسالہ کی طرح اس کی بھی شرح کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمام حکومت عمر رسیدہ لوگوں کے ہاتھ میں ہونی چاہئے۔ یہ ضروری ہے کہ شہر کے باشندوں کو علوم بلاغت و معانی اور شاعری۔ طریق استدلال و بحث و مباحثہ کی تعلیم دیکر ان میں نیکی کرنے کا مادہ پیدا کرنا چاہئے۔ شاعری۔ خاص کر عربوں کی۔ ایک مضر شے ہے۔ ریاست کا بہترین نمونہ جو مقصود بہ ہونا چاہئے یہ ہے کہ اس میں نہ قاضیوں اور مفتیوں (ججوں) کی ضرورت پڑے اور نہ طبیبوں کی۔ فوج کا اس کے سوا کوئی اور کام نہ ہونا چاہئے کہ لوگوں کی جان

و مال کی حفاظت کرے۔ لیکن اگر گلہ بانوں کے کتے ہی بھیڑوں کو کھا جائیں تو کیا کیفیت ہوگی؟ فوجی خدمات کے لئے جاگیریں عطا کرنا ملک میں آفتیں اور بلائیں مول لینا ہے۔ عورتیں مردوں سے صرف بلحاظ مدارج اختلاف رکھتی ہیں نہ کہ بلحاظ فطرت۔ جتنے کام مرد کر سکتے ہیں وہ بھی کر سکتی ہیں۔ جنگ، تعلیم، فلسفہ وغیرہ مگر کمتر پیمانہ پر۔ بعض اوقات عورتیں مردوں سے موسیقی میں بازی لے جاتی ہیں حتیٰ کہ اس فن کا کمال صرف اس وقت سمجھا جاتا ہے جبکہ مرد راگ تصنیف کریں اور عورتیں انھیں گائیں۔ بعض افریقی ریاستوں کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں میں جنگ کی بھی صلاحیت خاصی ہے۔ اگر یہ بھی ایک جمہوری حکومت میں حصہ لینے لگیں تو کوئی غیر معمولی بات نہیں سمجھی جائے گی۔ کیا ہم یہ نہیں دیکھتے ہیں کہ چروا ہے کی کتیاں بھی بھیڑوں کی اسی طرح حفاظت کرتی ہیں جیسے کتے؟ ابن رشد یہ بھی کہتا ہے کہ ہماری تمدنی حالت عورتوں کو اجازت نہیں دیتی کہ وہ تمام لیاقتوں کا اظہار کر سکیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ صرف بچے پیدا کرنے اور انھیں دودھ پلانے کے لئے پیدا ہوئی ہیں۔ اسی غلامی کی حالت کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان میں بڑے بڑے کاموں کے انجام دینے کی جو قابلیت تھی وہ ضائع ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم میں ایک عورت بھی ایسی نظر نہیں آتی جو اخلاقی خوبیوں سے آراستہ ہو۔ ان کی عمریں نباتات کی عمروں کی طرح بسر ہو جاتی ہیں اور وہ اپنے شوہروں کی خدمت گذاری کرتی رہتی ہیں۔ یہ بھی ایک مصیبت ہے جو ہمارے شہروں کو تباہ کر رہی ہے۔ اس لئے کہ جتنی تعداد مردوں کی ہے اس سے دوگنی عورتوں کی تعداد ہے اور یہ عورتیں خود اپنے دست بازو سے اپنی ضروریات زندگی کے لئے کمائی کرنے کی استعداد نہیں رکھتیں۔ ظالم اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات کے واسطے ملک پر حکومت کرے نہ کہ لوگوں کے واسطے۔ تمام مظالم سے زیادہ بدتر پیشوایان مذہب کا ظلم ہے۔ عربوں کی قرون اولیٰ کی جمہوریت افلاطون کے خیال کے ایک حد تک مطابق تھی لیکن معاویہؓ نے اپنے خاندان میں بادشاہت قائم کر کے اس خوبصورت نمونہ کو برباد کر دیا اور بغاوتوں اور خانہ جنگیوں کے زمانہ کا آغاز ہوا جس سے ہمارا جزیرہ یعنی اندلس بھی (بقول ابن رشد) ابھی تک بالکل نجات نہیں حاصل کر سکا ہے۔

(۱۱) ابن رشد کے مذہبی خیالات

اتنی مدت گذر جانے کے بعد یہ تصفیہ کرنا دشوار ہے کہ ابن رشد کس حد تک لامذہبوں بلکہ تمام موجودہ مذاہب کے عقیدوں سے نفرت کرنے والوں کا قائمقام کہلایا جا سکتا ہے۔ مذہب چونکہ اس بات کا سب سے بڑا ظاہر کرنے والا ہے کہ ایک خاص زمانہ میں نوع انسانی کا

ضمیر کیا ہوا کرتا ہے اس لئے کسی ایک صدی کے نظام مذہبی کو خوبی سے سمجھنے کے لئے ضرور ہے کہ مذہبی زندگی بسر کی جائے جس سے اتنی گہری واقفیت حاصل ہو سکے گی کہ کسی صاحب تحقیق مورخ سے ممکن نہیں۔ فلاسفہ عرب جیسے مہذب و شائستہ لوگ اور خاص کر ابن رشد اگر اپنے اہل ملک کے مذہبی عقائد میں شریک نظر آئیں تو یہ کوئی مہمل اور بے معنی بات نہیں ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک مشہور اور غالب مذہب کے ماننے سے آدمی عموماً" تنقید و نکتہ چینی کی گرفت سے بچ جایا کرتا ہے۔ گذشتہ صدیوں میں کثرت سے بڑے بڑے لوگ بعض ایسے عقیدوں کے بلا چون و چرا ماننے والے تھے جو ہمارے زمانہ میں ایک بچہ کے ضمیر کو بھی تسکین نہیں دے سکتے۔ تو کیا ایسے لوگوں کی سچائی اور صحت ایمان پر ہم شک کر سکتے ہیں؟ کوئی مہمل سے مہمل عقیدہ مذہب ایسا نہیں ملے گا جسے ان لوگوں نے تسلیم نہ کیا ہو جو دوسری باتوں میں نہایت رسا طبیعت رکھتے تھے۔ جب یہ بات ہے تو ہمیں یہ تصور کرنے میں کوئی دقت نہیں معلوم ہوتی کہ ابن رشد مذہب اسلام پر ضرور ایمان رکھتا تھا خاص کر جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ اس مذہب کے امہات عقائد میں مافوق الفطرت باتوں کا میل کس قدر کم ہے اور وحدانیت کی خالص ترین صورت سے یہ مذہب کس قدر قریب نظر آتا ہے۔

یہ خیال کرنے کی بات ہے کہ ابن ابار اور ابن ابی اصیبعہ ابن رشد کی پختہ مذہبی پر ذرا سا بھی شبہ کرنا روا نہیں رکھتے۔ برخلاف اس کے عبدالواحد اور لاون افریقی کہتے ہیں کہ اس کے مذہبی عقائد پر اس کے ہمعصروں نے مختلف رایوں کا اظہار کیا ہے۔ لوگوں نے اس کی پختہ مذہبی کے موافق نیز مخالف کتابیں لکھی ہیں۔ لاون یا اس کے مترجم کا یہ بیان ہے کہ لاؤن کے پاس مکالمہ کی شکل میں ایک نظم تھی جس میں ایک گفتگو کرنے والا ابن رشد کے علوم و محاسن کی بہت تعریف کرتا ہے اور دوسرا کہتا ہے وہ بیدین و کافر تھا۔ جس سوانح نگار کا اقتباس لاون نے دیا ہے اس کی یہی پچھلی رائے معلوم ہوتی ہے۔ یہی مورخ ابن باجہ کے ذکر میں لکھتا ہے جسے قید خانہ سے ابن رشد کے باپ نے رہائی دلوائی تھی۔ باپ یہ نہیں جانتا تھا کہ ایک روز خود اس کا لڑکا اس سے بھی بڑھ کر کافر نکلے گا۔ برخلاف اس کے ابن رشد کا ایک بہت بڑا دوست عبدالکبیر تھا جو ایک بڑا مذہبی شخص تھا خود اس کے الفاظ انصاری نے نقل کئے ہیں۔ "یہ شخص یقین دلاتا ہے کہ یہ تمام اتہامات بے بنیاد ہیں۔ میں نے بارہا ابن رشد کو نماز کے لئے جاتے اور وضو کرتے دیکھا ہے۔" ایک دوسرا مورخ کہتا ہے کہ "خدا ہی کو معلوم ہے کہ اصل حقیقت کیا ہے لیکن اس قدر یقینی امر ہے کہ یہ حاسدوں کی سازشیں تھیں جنھوں نے ابن رشد کو اس قدر نشانہ طعن و ملامت بنایا اس کا خیال صرف یہ تھا کہ ارسطو کے رسائل پر شرحیں لکھی جائیں

اور مذہب و فلسفہ میں ایک رابط پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔"

اگر عیسائیوں کی آنکھ میں ابن رشد انکار مذہب و الحاد کا علم بردار نظر آتا ہے تو اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اکیلا یہی (کیونکہ دوسرے مسلمانوں کے نام اس کے سامنے محو ہو گئے) عربی تہذیب و تمدن کا حامل سمجھا جاتا تھا جسے وسطی زمانہ میں مسیحی انکار مذہب و الحاد کے قریب قریب خیال کرتے تھے۔ ابن رشد کچھ چھپاتا نہیں کہ اس کے بعض مسائل مثلاً عالم کا ازلی و ابدی ہونا' تمام مذاہب کی تعلیمات کے خلاف ہیں۔ وہ بالکل آزادی کے ساتھ ان مضامین کو فلسفیانہ نقطہ نظر سے بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ اور اپنی عادت کے موافق نہ تو مذہب پر کوئی حملہ کرتا ہے اور نہ کسی لاعلاج صدمہ سے اپنے آپ کو بچانے کی تکلیف گوارا کرتا ہے۔ وہ علمائے مذہب پر صرف اسی وقت حرف رکھتا ہے جبکہ وہ فلسفیانہ مباحث کے میدان میں قدم رکھنے کی جرات کرتے ہیں۔ متکلمین جن کا دعویٰ ہے کہ ہم اپنے عقائد کو منطق و معقول سے ثابت کر سکتے ہیں اس کے تصنیفات کے ہر صفحہ پر ان کی تردید کی گئی ہے' خاص کر غزالی کی نسبت کہتا ہے کہ "یہ مرتد فلسفہ۔ یہ احسان فراموش۔ اس نے اپنی تمام معلومات کو کتب ہائے فلاسفہ سے اخذ کیا اور پھر انہیں ہتھیاروں کو لے کر ان پر جھک پڑا جو خود ان سے عاریتاً" لے گیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ غزالی کے تہافتہ الفلاسفہ لکھنے کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کی دماغی ترکیب اپنی جگہ سے ہٹ کر بالکل اوندھی ہو گئی تھی یا شاید اس کی خواہش تھی کہ علمائے مذہب کو جو اسے شبہہ کی نظر سے دیکھنے لگے تھے' راضی کر لیا جائے۔ علمائے مذہب ہمیشہ فلاسفہ کے دشمن رہے ہیں اس لئے اس نے یہ تہیہ کیا کہ پہلے ہی سے ان کی نفرت کے مقابلہ کے لئے اپنے واسطے ایک جگہ مضبوط کر لے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ "ہمارا خیال یہ ہے کہ اس کی کتاب کے چھپے ہوئے زہر کو ہم روز روشن میں کھول کر رکھ دیں۔ گو اس میں یہ اندیشہ ہے کہ جن لوگوں نے ہماری مادر یعنی فلسفہ پر ظلم توڑے ہیں ان کے غیظ و غضب کا ہمیں بھی نشانہ بننا ہوگا۔" بعض دفعہ اس کا منکرانہ خیال اس سے زیادہ آزادی کا پہلو لئے ہوئے نظر آتا ہے۔ طبعیات کے پہلے رسالہ میں عقیدہ خلق عالم کو غیر ممکن ثابت کرنے کی کوشش کر کے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ ایسی بے معنی رائے کی بنیاد آخر کس طرح پڑی؟ پھر خود ہی جواب دیتا ہے کہ "عادت" جیسے کسی کو زہر کھانے کی عادت ہو تو وہ اسے کھا سکتا ہے اور کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اسی طرح عادت عجیب سے عجیب مسئلے ہم سے منوا سکتی ہے لیکن عوام الناس کی رائیں صرف عادت ہی سے قائم ہوا کرتی ہیں۔ جو کچھ وہ بار بار سنتے ہیں اسی پر ایمان لے آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا ایمان فلاسفہ کے ایمان سے زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ عوام الناس میں سے کسی شخص کو اپنے عقائد کے خلاف

سننے کی نوبت نہیں آیا کرتی بخلاف فلاسفہ کے جنھیں ایسا اکثر اتفاق ہوا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو ہم اپنے زمانہ میں اکثر دیکھتے ہیں کہ لوگ معقولات پڑھتے ہی ایسے مذہبی عقائد کو جو محض عادت کے طور پر انھوں نے قائم کر لئے تھے خیرباد کہ دیتے ہیں اور زندیق ہو جایا کرتے ہیں۔ اس کی تصنیفات میں کسی مذہب کی توہین کا شائبہ تک نظر نہیں آتا۔ تینوں بڑے بڑے مذاہب یعنی۔ یہودیت۔ نصرانیت و اسلام میں محاکمہ کرنے کا خیال جس نے وسطی زمانہ میں ابن رشد کے مخالفین کا پلہ اس قدر گراں کر دیا تھا اس کی تحریروں میں کہیں نظر نہیں آتا۔ اس کے قلم سے ان تینوں شریعتوں کے متعلق جو آج کل موجود ہیں بار بار یہ الفاظ نکلتے ہیں کہ یہ سب قوانین ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد ایک قسم کی تعمیم ہے جو تمام مذہبوں سے متعلق ہے۔ مذہب کی طرف سے بے پروائی بھی ان الزاموں میں سے ایک الزام ہے جو غزالی فلاسفہ پر عائد کرتا ہے۔ تہافتہ التہافہ کے مقدمہ میں وہ کہتا ہے کہ "ان غلطیوں کا ماخذ وہ اعتبار ہے جو انھیں سقراط۔ بقراط۔ افلاطون اور ارسطو کے نام پر ہے۔ اور نیز وہ حیرت ہے جو ان حکماء کی فطانت و دقیقہ سنجی پر یہ لوگ کرتے ہیں اور ایک ماخذ وہ یقین ہے کہ ان اساتذہ عظیم نے جو تمام مذاہب سے انکار کیا ہے اور تمام احکام مذہبی کو ایک طرح کی حیلہ بازی اور پاکھنڈ تصور کیا ہے تو یہ سب ان کے عقول کی کمال رسائی اور تبحر کی وجہ سے تھا۔"

علاوہ بریں ہمارے پاس دو رسالے ایسے موجود ہیں جن میں ابن رشد نے اپنے مذہبی خیالات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے ایک کتاب الربط بین المذہب والفلسفہ ہے اور دوسری کشف الادلہ۔

فلسفہ انسان کا ایک اعلیٰ ترین مقصد ہے لیکن بہت کم لوگ اسے حاصل کر سکتے ہیں۔ عوام کے لئے اس میں پیغمبرانہ کشف والہامات بھی داخل کر دیئے جاتے ہیں مگر فلسفیانہ مناظرے عامتہ الناس کے لئے نہیں ہوتے اس لئے کہ ان سے عقائد میں ضعف آتا ہے۔ ان مناظروں کو اس وجہ سے منع کیا جاتا ہے کہ عامہ خلق کی طمانیت قلب کے لئے یہ کافی ہے کہ جسے وہ سمجھ سکتے ہیں اسی کو سمجھیں۔ غزالی کے مقابلے میں ابن رشد قرآن کی آیتیں نقل کرتا ہے کہ خدا کا حکم ہے کہ حکمت کے ذریعہ سے تحقیق حق کرنا چاہئے اور صرف فلسفی ہی یہ استعداد رکھتا ہے کہ مذہب کو صحیح طور پر سمجھ سکے۔ عالم اسلامی میں جو اتنے فرقے نظر آتے ہیں مثلاً اشعری۔ باطنی، معتزلی۔ ان میں سے ایک بھی حقیقت مطلقہ کا علم نہیں رکھتا اور یہ ممکن نہیں کہ ایک فلسفی کو ان مختلف فرقوں میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہو جانے پر مجبور کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ فلاسفہ کا خاص مذہب یہ ہے کہ حقائق الاشیاء کا مطالعہ کریں کیونکہ سب سے

پاکیزہ تر عبادت جو ہم خدا کی کر سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ اس کے کاموں کا علم حاصل کریں۔ یہی وہ شے ہے جو ہمیں اس کی حقیقی معرفت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ خدا کی نگاہ میں یہ سب سے بزرگ عمل ہے اور سب سے بدتر یہ ہے کہ اس شخص کو جو بطریق مختلف یہ عبادت کرتا ہے جو راس العبادات ہے اور اس مذہب کے ذریعہ سے جو افضل المذاہب ہے خدا کی پرستش کرتا ہے ازراہ خطا و ادعائی باطل مورد الزام قرار دیا جائے۔"

انھیں خیالات کا اعادہ بہت استحکام کے ساتھ تہافتہ التہافہ کے اخیر باب میں کیا گیا ہے۔ یعنی خدا پر عوام الناس کا سا اعتقاد رکھنا فرشتوں اور بنیا پر ایمان لانا اور عبادت۔ نماز۔ اور قربانی کرنا ان سب کا اثر یہ ہوتا ہے کہ آدمی نیکی کی طرف رغبت کرنے لگتا ہے۔ مذاہب درستی اخلاق کے لئے نہایت اچھے آلے ہیں۔ خاص کر وہ اصول جو سب کے لئے ایک ہوتے ہیں اور جن کا ماخذ و سرچشمہ فطرت ہے۔ انسان ہمیشہ عامتہ الناس کے اعتقادات کے ساتھ اپنی زندگی کا آغاز کرتا ہے اور اس وقت بھی جبکہ وہ زیادہ انفرادی طور پر غور و خوص کرنے کے قابل ہوتا ہے بجائے ان عقائد سے متنفر ہونے کے جن میں اس کی نشو و نما ہوئی ہے کوشش کرتا ہے کہ ایک لطیف طریقہ پر ان کی تاویل و تعبیر کر سکے۔ پس جو شخص کہ عام لوگوں کو ان کے مذہب کے متعلق شبہات میں ڈالے اور ان کے نبیوں کی باتوں کو ایک دوسرے کے خلاف بتائے وہ کافر اور بے دین ہے اور جو سزا کافر کے لئے اس کے مذہب میں مقرر کی گئی ہے اس کا وہ مستحق ہے۔ جس زمانہ میں متعدد مذاہب رائج ہوں تو ہمیں جو ان میں سب سے افضل ہو وہی(۱۳۵) اختیار کرنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ جو حکماء اسکندریہ میں تعلیم دیا کرتے تھے جس وقت انھیں مذہب عرب کا حال معلوم ہوا تو فوراً اسے اختیار کرنے کے لئے آگے بڑھے اور علمائے روم جس وقت انھیں مذہب عیسوی کا علم ہوا عیسائی ہونے لگے۔ علاوہ اس کے مذاہب نہ تو امور عقلیہ پر مکمل طور پر مشتمل ہیں اور نہ امور الہامیہ پر بلکہ ان میں دونوں امور کم و بیش موجود ہوتے ہیں۔ ان کے عقائد کا وہ جزو جو مادی ہے اور استعارہ کی زبان میں بیان کیا گیا ہے اس کے باطنی معنی لینے چاہئیں۔ جو شخص کہ حقیقتاً دانش مند ہے وہ کبھی اہل ملک کے اختیار کئے ہوئے مذہب کے خلاف جنگ نہیں کرتا مگر وہ یہ بھی نہیں کرتا کہ خدا کی شان میں عوام کی طرح مذبذب گفتگو کرے۔ ابیقوری جو مذہب اور نیکی دونوں کو ایک ساتھ برباد کر دینا چاہتا ہے وہ یقیناً گردن مارنے کا مستحق ہے۔

ایسے صاف صاف الفاظ میں اظہار عقلیت کے بعد ہمیں یقیناً ابن رشد سے زیادہ تحمل و بردباری کی توقع رکھنی چاہئے لیکن یہ یاد رہے کہ ابن رشد نے تہافتہ التہافہ میں گو ان دشمنوں

کے مقابلہ میں جو فلاسفہ کو بد کرداریوں کا الزام دیا کرتے ہیں جوابدہی کی ہے مگر جن لوگوں کی غلطیوں کی وجہ سے فلسفہ کو شرمندہ ہونا پڑا ہے ان کے ساتھ بھی سختی کا برتاؤ کیا ہے۔ فلسفہ اور مذہب کے باہم ربط کے متعلق جو اس کی رائے ہے وہی رائے اکثر فلاسفہ عرب کی ہے۔ غزالی ایک حکیم کا ذکر کرتا ہے جس کا یہ قول ہے کہ "جو کچھ میں کرتا ہوں کسی کے کہنے سے نہیں کرتا بلکہ فلسفہ کا اچھی طرح مطالعہ کرنے کے بعد میں اچھی طرح سمجھ گیا ہوں کہ نبوت کے دراصل کیا معنی ہیں۔" مختصر یہ کہ نبوت حکمت دانائی اور اخلاق کا کمال ہے۔ اس کے احکام کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ عوام الناس کو قابو میں رکھا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کو ہلاک نہ کریں۔ آپس میں جھگڑانہ کریں اور بری خواہشوں کے دام میں گرفتار ہونے سے محفوظ رہیں۔ لیکن میرا حال اگر پوچھو تو بوجہ اس کے کہ جاہلوں کے انبوہ کے ساتھ کوئی قدر مشترک نہیں رکھتا مجھے مذہب کے معاملہ میں کسی قسم کا تردد وہراس پیدا نہیں ہوتا۔ میرا شمار ان لوگوں میں ہے جو اسرار حکمت سے آگاہ ہیں۔ حصول دانائی میرا شغل ہے۔ میں اس سے واقف ہوں اور وہ میرے لئے کافی ہے اور اس کی مدد سے بغیر کسی کے حکم کے اپنا کام کر سکتا ہوں' غزالی کہتا ہے "یہ وہ مقام ہے جہاں ان لوگوں کے ایمان و یقین کا منتہا ہے جو فلسفہ کو حاصل کرتے ہیں۔ مثلاً ابن سینا اور الفارابی" تمام فلاسفہ عرب نے نبوت(۱۳۶) کے اثبات میں ایک عقلی اصول بیان کیا ہے وہ یہ کہ یہ ایک واقعہ نفسیہ ہے اور فطرت انسانی کی ایک ایسی قوت ہے جو اپنے بلند ترین مقام پر پہنچ گئی ہے۔ یہ نظریہ حکمائے عرب کے مسائل میں ایک مہتمم بالشان اور مخصوص درجہ رکھتا ہے۔

لیکن ہمیں ابن رشد کے مسئلہ نبوت و فلسفہ کے باہمی روابط میں بہت زیادہ سختی کی تلاش نہ کرنی چاہئے اور نہ اس کی وجہ سے اس پر الزام دھرنے کی ضرورت ہے۔ تلون اور بے ثباتی تمام اشیاء انسانی کا ایک اہم جزو ہے اور منطق سے اگر مدد لی جائے تو وہ ہمیں عمیق غاروں کی طرف لے جاتی ہے۔ پھر کون شخص ہے جو ایسی حالت میں اپنے ضمیر کے ناپیدا کنار اسرار کو بیان کر سکتا ہے اور اس حیات انسانی کے ہنگامہ عظیم میں کون سی عقل صحیح علم رکھتی ہے کہ راست بینی کے تغیرات کہاں منتہی ہوتے ہیں اور تیقن کے ساتھ بیان کرنے کا اسے کہاں تک حق حاصل ہے؟

مسلمانوں کے پختہ مذہب علماء نے ان باریک فرقوں کو نہایت دانشمندی کے ساتھ ادراک کیا ہے۔ ہر عقلی علم انھیں شک شبہ کی ایک چیز نظر آتا ہے کیونکہ اس کی تعلیم میں وحی(۱۳۷) سے انکار کیا جاتا ہے۔ مذہب صرف اسی شرط پر کوئی چیز سمجھا جا سکتا ہے کہ اسے ہر چیز سمجھا

جائے۔ بغیر اس کی سند کے خدا۔ انسان اور کائنات کے اسرار بیان کرنا اسے بیکار کر دیتا ہے اور خواہ ہم چاہیں یا نہ چاہیں اپنے تئیں اس کا دشمن ظاہر کرنا ہے۔ فلسفہ عرب کے مخالفین کہتے ہیں کہ ان علوم کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی عالم کی ضرورت اور ازلی و ابدی ہونے پر ایمان لاتا ہے اور قیامت اور اخروی جزا و سزا سے انکار کرنے لگتا ہے اور اپنے تمام جذبات کی باگ ڈھیلی کر کے بلا کسی قید کے زندگی بسر کرتا ہے۔ یہ ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ معقولات نے اکثر مسلمانوں میں ایک طرح کی مادیت پیدا کر دی تھی۔ سخت دل حشیشین بھی فلسفی تھے جن کے قاتلوں نے بادشاہوں کے جسم میں لرزہ ڈال دیا تھا۔ اور خود خلیفہ وقت کی ذات تک ان کے وار سے محفوظ نہ تھی۔ قلعہ الموت کے اندر مقیم رہ کر وہ اپنے اوقات رسائل فلسفہ کی ترتیب و تصنیف میں صرف کیا کرتے تھے جبکہ تاتاری ان کے اس گدھ کے گھونسلے میں گھس گئے تو انھوں نے دیکھا کہ یہاں ایک پورا علمی سازو سامان موجود ہے' ایک عظیم الشان کتب خانہ ہے' ایک طبعیات کا آزمون خانہ ہے اور ایک رصدگاہ ہے جس میں نہایت درجہ مکمل آلات موجود ہیں۔ فلاسفہ کے بارے میں عام طور پر خیال کیا جاتا تھا کہ وہ مذہبی نہیں ہوا کرتے۔ علی ابن سینا اسی طرح کا ایک پھکڑ عیاش تھا جیسے کہ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے قبل شعرائے جاہلیت ہوا کرتے تھے۔ وہ پر عیش و نشاط زندگی بسر کرتا۔ شراب پیتا۔ گانا سنتا۔ اور راتوں کو اپنے شاگردوں کے ساتھ بدمستیاں کیا کرتا تھا۔ اس کا قول ہے کہ شراب کی اس لئے ممانعت آئی ہے کہ اس سے جھگڑے اور دشمنیاں اٹھ کھڑی ہوتی ہیں لیکن میں اپنی دانائی سے بے اعتدالیوں سے بچا رہتا ہوں اور ذہن کو تیز کرنے کے لئے پیا کرتا ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ عرب اپنے ہم مذہب لوگوں میں تقریباً ایسے ہی تھے جیسے سترھویں صدی میں یورپ کے فرقہ عیاش(۱۳۸) کے لوگ۔ یہ باور نہیں ہوتا کہ ایسے تیز نگاہ لوگ بھی عقائد کے معاملہ میں جو محتاج راز ہوتے ہیں عوام سے زیادہ دوربین نگاہ نہیں رکھتے تھے۔ غزالی کہتا ہے کہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک ہے کہ قرآن پڑھتا ہے۔ مذہبی رسموں میں حصہ لیتا ہے۔ نماز بھی پڑھتا ہے اور زبان سے مذہب کی تعریف بھی کرتا ہے لیکن جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ اگر نبوت بے اصل شے ہے تو تم نماز کیوں پڑھا کرتے ہو تو جواب دیتا ہے کہ یہ جسم کی ایک ورزش اور ملک کی ایک رسم ہے اور امن و امان کی زندگی بسر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس اثنا میں وہ نہ تو شراب پینا ترک کرتا ہے اور نہ مکروہات اور بدکاریوں سے اجتناب کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غزالی کے اس بیان میں بہت کچھ مبالغہ ہے ممکن ہے کہ یہ چیز صرف آدمی جو ٹھنڈے دل سے مطالعہ فلسفہ پر قائم نہ رہ سکا اور اپنے بگڑے ہوئے تخیل کی وجہ سے

تصوف کی طرف جھک گیا۔اب اپنے پرانے فلسفہ کے ساتھیوں پر جھنجلاہٹ نکالنے کے لئے اور نیز اپنی افراط پسند طبیعت کے تقاضے سے حملہ کرنے لگا(۱۳۹) ہے۔ لوگوں کو اکثر یہ دیکھ کر تکلیف ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ اس سڑک پر امن و امان سے چلے جا رہے ہیں جس پر وہ خود نہیں چل سکتے ہیں اور بعض پرجوش طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں جو یہ خیال کرنے لگتی ہیں کہ ان میں ثبات و یک رنگی اسی وقت پائی جائے گی جبکہ وہ انتہائی حدود پر نظر آئیں گے۔ ممکن ہے کہ غزالی بالکل غلطی پر نہ ہو اور فلاسفہ واقعی اس کے مستحق ہوں کہ ان پر تلون طبعی اور تنگی خیال کا الزام لگایا جائے۔ بہرحال خدا ہی علم و دانا ہے۔

حوالہ جات

(۱) قدریہ وہ ہیں جو بندہ کے فعل کو اس کی محض قدرت کے اندر سمجھتے ہیں یعنی اس کو اختیار حاصل ہے اور جو فعل کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے خدائے عزوجل کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔

(۲) جبریہ وہ ہیں جو بندہ کو مجبور محض سمجھتے ہیں اور بندہ کے کسی فعل پر اصلا اس کا اختیار نہیں سمجھتے یہ لوگ قدریہ کی ضد ہیں۔

(۳) صفتیہ۔ یہ لوگ خدائے بزرگ و برتر کی تمام صفات کو قدیم سمجھتے ہیں خواہ وہ ذاتی ہوں یا فعلی۔

(۴) معتزلہ۔ یہ لوگ واصل ابن عطا کے قول کے پیرو ہیں کہ صاحب گناہ کبیرہ نہ کافر ہے اور نہ مسلمان۔ انھوں نے عام مسلمانوں کے عقائد سے کنارہ کشی کی اس لئے انھیں معتزلہ کہتے ہیں۔ بعض اس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ واصل ابن عطا نے حضرت حسن بصریؒ کی مجلس سے کنارہ کشی کی اس لئے معتزلہ کہلائے اور ان کے ہم خیال اسی نام سے موسوم ہو گئے۔ یہ لوگ صفات خداوند تعالیٰ کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ معاذ اللہ منہا علم و قدرت و حیات اور سمع و بصر پر قادر نہیں اور کلام اللہ اور ارادت اللہ حادث ہیں۔

(۵) باطنیہ۔ یہ اسمٰعیلیہ شیعوں کا ایک فرقہ ہے۔ ان کے عقائد کا تمام تر دارومدار امام وقت کی تقلید پر ہے۔ اعداد پر بہت فکر کرتے ہیں اور اس میں بہت اہمیت سمجھتے ہیں۔ دونوں ہاتھوں کے جوڑوں کی تعداد کے دانتوں کی تعداد برابر ہوتی ہے اور قمری مہینہ کے دنوں کی تعداد عربی حروف تہجی کے برابر ہے ان کے علوم میں اعداد ۴ ۔ ۷ ۔ ۱۲ کو بہت اہم سمجھا جاتا ہے۔

(۶) تعلیمیہ۔ یہ وہ حکمت تعلیمیہ کے ماننے والے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جاتی ہے خواہ وہ متصل ہوں یا منفصل یعنی خواہ وہ علم ہندسہ سے متعلق ہوں یا علم عدد سے۔ اس کے علا نقطہ۔ خط۔ سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابعاد ثلاثہ کو بلا مادہ موجود بالذات تصور کرتے ہیں۔ یہ لوگ امام وقت کو معصوم اور اس کی پیروی ضروری سمجھتے ہیں۔

(۷) اشاعرہ۔ یہ لوگ امام ابوالحسن اشعری کے طریق پر ہیں۔ ان کے نزدیک نہ کسی چیز میں کوئی تاثیر ہے اور نہ کوئی چیز کسی کی علت ہوتی ہے۔ انھیں علت و معلول کے سلسلہ سے انکار ہے۔

(۸) متکلمین وہ لوگ ہیں جو مذہب و فلسفہ میں ربط پیدا کرتے ہیں۔ ان کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ بدعتوں کو روکا جائے اور تعلیم فلسفہ سے جو شبہات مذہب میں وارد ہوتے ہیں انھیں زائل کیا جائے۔

(۹) عرب مشائین فلسفہ ارسطو کی تقلید اس حد تک کرتے ہیں کہ دائرہ ارسطو سے تجاوز کرنا کسی نے جائز نہیں رکھا۔ یہ ضرور ہے کہ اس حکیم کے مسائل کی توجیہ وہ اپنے خیال کے مطابق کرتے ہیں

جنس میں ان کی خصوصیات ظاہر ہو جاتی ہیں مگر پھر بھی اپنے آپ کو مقلد سمجھتے ہیں اور دائرہ تقلید سے آگے قدم نہیں بڑھاتے۔ اس پابندی نے حکمائے اسلام کو نقصان پہنچایا اور فلسفہ میں ان کی اجتہادی قوت کو بڑھنے نہیں دیا۔ یہی قید تھی جس کی تاب نہ لا کر غزالی نے فلسفہ کو خیرباد کہہ کر تصوف کا رخ کیا۔

(۱۰) برامکہ پر یہ ایک سخت غلط الزام ہے جس کا تاریخ سے ثبوت نہیں مل سکتا۔ وہ پکے مسلمان تھے اور کوئی بھی ایسا نہ تھا جس کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ دل میں زردشتی مذہب رکھتا ہو۔ مامون الرشید بھی اپنے مذہب و قومی خصوصیت سے عاری نہ تھا۔ فلسفہ یونان کی اشاعت میں اس نے جو دلچسپی لی اس کا باعث لامذہبی نہ تھی بلکہ اقوام غیر کے علوم سے بہرہ مند ہونے کا شوق تھا۔ جو اس زمانہ میں تمام مسلمانوں میں پیدا تھا۔ علامہ شبلی کی کتاب المامون اس خلیفہ کے مساعی علوم اور دلچسپیوں پر ایک اچھی کتاب ہے جسے ایشیائی نقطہ نظر سے لکھا گیا ہے اہل یورپ ایشیا کے مساعی و انہماک کو اپنے نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس میں انہیں سخت غلطی ہوتی ہے۔

(۱۱) (Alexander d aphrodisias) سکندر افرودیسی ارسطو کلیز ساکن معینی کا شاگرد اور ارسطو کا مشہور شارح گذرا ہے۔ یونانی الاصل افرودیس واقع قاریا کا رہنے والا تھا۔ دوسری عیسوی کے اخیر میں ایتھنز میں آیا اور لیسیم کا مدرس اول مقرر ہو کر فلسفہ مشائین پر مدتوں لکچر دیتا رہا۔

(۱۲) (Theophraste) تھیافرسطوس مدرسہ مشائین میں ارسطو کا جانشین تھا۔ ۳۷۲ء قم میں پیدا ہوا۔ اس کا اصلی نام طرطاموس تھا لیکن عرف عام تھیافرسطوس پڑ گیا۔ مدرسہ مشائین کا ۳۵ سال مدرس اول رہا اور ۲۸۷ء قم میں اس جہان فانی سے گذر گیا۔

(۱۳) (Maxim) میکسی موس باشندہ ایفی سوس شہنشاہ جولین کا استاد اور جدید افلاطونی طریقہ کا حکیم تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس حکیم کے اثر سے جولین مذہب عیسوی سے برگشتہ ہو گیا۔

(۱۴) (Julian) جولین رومی شہنشاہ۔ مئی ۳۳۱ء یا ۳۳۲ء میں بمقام قسطنطنیہ پیدا ہوا اور ۲۲ یا ۲۳ برس کی عمر میں شاپور ثانی کی جنگ میں زخمی ہو کر ۲۶ جون ۳۶۳ء کو مر گیا۔

(۱۵) (Proclus) پروکلوس۔ یہ حکیم بعد کے جدید افلاطونی طریقہ کا علمبردار تھا۔ ۴۱۰ء میں بمقام قسطنطنیہ پیدا ہوا۔ یہ شخص بڑا مرتاض اور غریب پرور تھا۔ ۴۸۵ء میں اس کا انتقال ہوا۔

(۱۶) (Damascius) دماسیوس:۔ یہ شخص جدید افلاطونیوں کا آخری حکیم ہے۔ تقریباً ۴۸۰ء میں پیدا ہوا۔ ۵۲۹ء میں جسٹینین نے اس کا مدرسہ بند کر دیا اور یہ نوشیروان اعظم کے پاس چلا گیا مگر ۵۳۳ء میں پھر واپس ہوا اور اسکندریہ میں بودوباش اختیار کی۔ اس کی وفات کی صحیح تاریخ نہیں معلوم۔

(۱۷) (Herimias) ہرمیاس۔ مدرسہ اسکندریہ کا حکیم ہے اور پروکلوس کا شاگرد ہے۔ اس کی تصنیفات میں فرفوریوس السیاغوجی مشہور ہے۔

(۱۸) (Ammonius) امونیوس۔ ہرنیاس کا بیٹا تھا۔ اسکندریہ میں اس کا مدرسہ تھا اور اپنے باپ

کے ہمراہ پروکلوس سے تعلیم پائی تھی۔ افلاطون اور بطلیموس پر اس کی جس قدر تصنیفات تھیں وہ سب معدوم ہیں۔ صرف ارسطو پر جو کچھ اس نے لکھا وہ موجود ہے۔ یہ پانچویں صدی عیسوی میں گذرا ہے۔

(۱۹) (Themstius) سامسطیوس:۔ مدبر مقرر اور حکیم تھا۔ ۳۱۷ء میں بمقام پافلاگونیا پیدا ہوا۔ قسطنطنیہ میں تعلیم پائی اور وہیں ۳۸۷ء میں مرا۔ یہ ارسطو کا بہت بڑا شارح تھا۔

(۲۰) (Syrianus) سیریانوس۔ یہ شخص پلوٹارک کے بعد جدید افلاطونی مدرسہ کا ایتھنز میں مدرس اول تھا۔ مابعد الطبیعیات ارسطو پر اس کی کتاب بہت مشہور ہے۔ یہ اپنے استاد پروکلوس کا محبوب ترین شاگرد تھا۔ یہاں تک کہ اس نے وصیت کی تھی کہ اس کے مرنے کے بعد میری ہی قبر میں دفن کیا جائے۔

(۲۱) (Simplicius) سمپلی سیوس یہ حکیم سلیشیا کا باشندہ اور امونیوس کا شاگرد تھا۔ جب اس کا مدرسہ بند کر دیا گیا تو یہ بھی دیگر ہم مکتب حکما کے ساتھ نوشیروان عادل کے پاس چلا گیا تھا لیکن ایک صلح نامہ کی شرط میں اس کی واپسی درج ہے اس لئے اسے بھی واپس ہونا پڑا یہ بھی اخیر پانچویں صدی اور شروع چھٹی کے جدید افلاطونی حکما میں سے ہے۔

(۲۲) (Jean Philopon) جین فلوپن مدرسہ اسکندر کا حکیم تھا اور پانچویں صدی عیسوی کے آخر اور چھٹی صدی کے شروع میں گذرا ہے۔ اس کا لقب نحوی تھا کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی سوانح عمری لکھی جو بعض اوقات اس کے استاد مونیوس ہرمیاس کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

(۲۳) (Enneades)

(۲۴) (Regime du Solitaire)

(۲۵) (Ratinal soul)

(۲۶) یعنی ایسے منتخب روزگار جن کی ملکی قوت نہایت بلند ہو۔ مزاج و خلقت میں اعتدال اور عالم غیب کی طرف ہمیشہ اس کا میلان ہو اور منفعت خلائق کی طرف ہمیشہ راغب رہے۔ خدا کی جانب سے وہ ایسے علوم اخذ کرتا ہے جن سے عبادتوں کے ذریعہ سے تہذیب نفس حاصل ہوتی ہے۔ (حجۃ اللہ بالغہ)

(۲۷) ابو علی حسین بن عبداللہ ابن سینا ۹۸۰ء میں بمقام افشینہ (بخارا) پیدا ہوا جہاں اس کے باپ نے جو باطنی المذہب تھا۔ ایک بخاری عورت سے شادی کر کے سکونت اختیار کر لی تھی اور امیر نوح بن منصور کے یہاں محصلی کی خدمت پر تھا۔ ابن سینا نے شیخ اسمٰعیل سے مذہبی تعلیم اور تصوف کو حاصل کیا۔ ایک سبزی فروش سے حساب کے ابتدائی مسائل سیکھے۔ عبداللہ نائلی ایک مسافر عالم سے مختلف علوم و فنون معمولی طریق پر حاصل کئے منطق۔ اقلیدس و مجسطی خود پڑھ لی۔ فن طب میں عیسیٰ بن یحییٰ نصرانی کا شاگرد تھا۔ ارسطو کے مابعد الطبیعیات کو چالیس بار پڑھا مگر اس وقت تک سمجھ میں نہیں آئی جب تک کہ فارابی کی شرح نہیں ملی۔ ابھی سترہ سال کی عمر تھی کہ والیان ملک اس کے

علوم کی شہرت سن کر اس کی طرف متوجہ ہوئے اور نوح بن منصور کے کتب خانہ کا حاکم ہو گیا جہاں تمام کتابیں اس کی نظر سے گزریں۔ اکیس سال کی عمر سے اپنے والد کی وفات کے بعد سلسلہ تصنیف شروع کیا۔ جر جان میں اس نے کتاب قانون لکھی۔ اکثر والیان ملک سے اسے صدمے پہنچے اور یہ بھاگتا پھرتا رہا مگر اخیر زمانہ میں علاء الدولہ نے اس کی بڑی قدر کی۔ جہاں اس کا زیادہ وقت تصنیف و تعلیم اور مجالس علمی میں صرف ہوا کرتا تھا۔ ۱۰۳۷ء میں علاء الدولہ عازم ہمدان ہوا۔ شیخ بھی ہمراہ تھا راستہ ہی میں تھا کہ موت نے آگھیرا اور اس علم و فضل کے آفتاب نے صرف ۵۸ سال کی عمر میں اس جہاں فانی سے مفارقت اختیار کی اور ہمدان میں دفن ہوا۔

(۲۸) محمد بن محمد بن محمد بن احمد حجتہ الاسلام امام غزالی طاہران ضلع طوس (خراسان) میں ۴۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد رشتہ فروش تھے اسی مناسبت سے ان کا خاندان غزالی کہلاتا تھا۔ آپ نے فقہ کی ابتدائی کتابیں احمد بن محمد راز کانی سے پڑھیں جو اسی شہر میں درس دیا کرتے تھے۔ اس کے بعد جر جان کا قصد کر کے امام ابو نصر اسماعیلی سے تحصیل شروع کی لیکن ان کا شوق تحصیل علوم بڑھتا گیا۔ اس زمانہ میں نیشا پور و بغداد دو مقام علوم کے مرکز کہے جاتے تھے۔ جہاں امام الحرمین اور علامہ ابو اسحاق شیرازی درس دیا کرتے تھے۔ نیشا پور چونکہ قریب تھا اس لئے وہیں کا قصد کیا اور امام الحرمین کی شاگردی اختیار کی۔ غزالی نے اپنے استاد کی زندگی میں ہی خاصی شہرت حاصل کر لی تھی۔ جن کے انتقال کے وقت ان کی عمر صرف (۲۸) برس کی تھی۔ امام غزالی کا مزاج ابتداء میں جاہ پسند تھا۔ امام الحرمین کی صحبت میں انھوں نے علما کی قدر و منزلت کا جو سماں دیکھا اس نے ان کی طبیعت پر بہت اثر کیا۔ جب یہ نظام الملک طوسی کے دربار میں پہنچے تو اس نے ان کی قدر کی اور ان کی شہرت دور دور پھیل گئی۔ (۳۴) برس کی عمر میں مدرسہ نظامیہ نیشا پور کے صدر مقرر ہوئے۔ اس عمر میں نظامیہ کی افسری کا حاصل کرنا ایک ایسا فخر تھا جو امام صاحب کے سوا کبھی کسی کو حاصل نہیں ہوا (۴۸۴ھ) امام صاحب نے کئی بار ملک شاہ سلجوقی کے خاندان کی طرف سے سفارت کی خدمتیں انجام دیں۔ ان کا مذاق طبع یہ تھا کہ جس قدر مذہبی فرقے اس زمانہ میں موجود تھے سب کے عقائد اور خیالات پر غور کرتے تھے۔ جب یہ بغداد پہنچے تو ایک ایک باطنی۔ ظاہری۔ فلسفی۔ متکلم اور زندیق سے ملے اور ان کے خیالات دریافت کئے۔ مگر ان کی تسلی کسی سے نہ ہوئی کیونکہ یہ لوگ جن مقدمات سے استدلال کرتے تھے ان کی بناء تقلید پر تھی یا اجماع یا قرآن و حدیث کے نصوص پر اور امام صاحب بدیہات کے سوائے کسی چیز سے قائل نہیں ہوتے تھے۔ آخرکار انھوں نے تصوف کی طرف توجہ کی۔ اور ابو طالب مکی اور حارث محاسبی کی تصنیفات پڑھیں اور مجاہدے کے میدان میں قدم رکھا۔ اور شیخ ابو علی فارمدی سے بیعت کی اور اسی راہ میں حصول ترقی کی کوشش کرتے رہے یہاں تک کہ ۱۴ جمادی الاخر ۵۰۵ھ میں بمقام طاہران انتقال فرمایا اور وہیں دفن ہوئے۔ ان کی تصنیفات کی تعداد کثیر ہے جن میں احیاء العلوم خاص امتیاز رکھتی ہے۔

(۲۹) دائرۃ المعارف مطبوعہ مصر جلد اول نمبر ۶۲ صفحہ ۴۷۹ پر حالات ابن رشد میں امام غزالیؒ کے

متعلق جو ابن رشد کے خیالات تھے انھیں اس طرح لکھا ہے وصنف تہافتہ من طرف الحکماء ردا" علی تہافتہ الغزالی ذکرفیہ انما ذکرہ المغزالی بمعزل عن مرتبتہ الیقین والبرہان وقال فی آخرہ لاشک ان ہذا الرجل اخطاء علی الشریعتہ کما اخطاء علی الحکمتہ ولولا ضرورۃ طلب الحق مع اہلہ ما تکلمت فی ذالک۔

(۳۰) یہ رسالہ یہودیوں نے تصنیف کر کے امام غزالیؒ کے نام سے منسوب کر دیا ہے اور محض الحاقی ہے۔

(۳۱) خدا ماورائے عقل ہے۔ عقل مخلوق ہے اور اپنے خالق کے صفات و ذات کی محیط نہیں ہو سکتی۔ عقل کی مدد سے معرفت الٰہی حاصل کرنا۔ اہل تصوف کے نزدیک ناممکن ہے۔ قوائے عقلیہ کے افعال کے ازالہ سے جو مراد ہے وہ اس شعر سے ظاہر ہوتی ہے۔

چشم بند و گوش بند و لب بہ بند
گر نہ بینی سر حق بر من بخند؟

چشم و گوش و لب کو بند کرنے سے قوای حسیہ ظاہری کے افعال کا روک دینا مقصود ہے کیونکہ یہی توجہ تمام اور تزکیہ نفس میں حارج ہوا کرتے ہیں۔ ان قوائے ظاہر کے علاوہ قوائے باطنی بھی ہیں جن کی اہمیت کا اندازہ اہل فلسفہ نے نہیں کیا ہے۔ جب ظاہری قویٰ کا فعل بند ہوتا ہے تو ان باطنی قویٰ کا فعل جاری ہو جاتا ہے جن کی ترقی منجربہ کمال ہوتی ہے" علامہ ابن مسکویہ فوزا لاصغر میں لکھتے ہیں کہ حکماء و عقلا نے اس مطلوب شریف (یعنی معرفت الٰہی) کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بتدریج ترقی کی۔ تب کہیں اس قدر مشاہدہ کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہے اور حقیقت میں سوائے ان ریاضات اور تدریجی ترقیات کے اور کوئی طریقہ بھی حق شناسی کا نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقلیں جو روحانیت اور الہیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں۔ اس کا سبب یہی ہے کہ انسان تمام موجودات جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ ترکیبات عنصری خلقت انسانی پر آکر ختم ہوتی ہیں اور کثرت حجابات اور تراکیب مادیت عقل جیسے جوہر صندر کے لئے پردہ ہو جاتی ہیں اور یہ ہیولانی اور مادی حجابات عقل نورانی کو ادراک معقولات سے باز رکھتی ہیں۔ اس لئے کہ عناصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاط کثرت کے جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیب انسانی پر پہنچ کر ان کی ترقی منتہی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ امور جو فعلیت میں آتے ہیں ان کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہوئی تو ممکن نہیں۔ اب اگر یہ مرکب انسانی عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیب عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا ہے اسی طرح انسان اس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیب اول کے خلاف چلے تب کہیں اسے آخری مرتبہ میں جا کر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہو گا۔ آگے چل کر فصل کے آخیر میں پھر کہتا ہے کہ "جب ہم اس عالم محسوسات کے ادراک حقائق سے ترقی کر کے اس عالم روحانیت کے ادراک کا قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہے اور ان تمام صورتوں کو جو حواس ظاہری کے ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسے ہوئے ہیں اور معقولات صحیحہ کے ادراک میں مغالطہ و

اشتباہ کا باعث ہوتے ہیں خیرباد کہنا پڑتا ہے اور تمام اوہام سے جو اس سے حاصل کئے گئے تھے علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہے" (ماخوذ از فوز الاصغر)

(۳۲) Robinson

(۳۳) Pococke

(۳۴) Philosophus antodidactus a self-taught philosopher

(۳۵) Jamblicus

(۳۶) M. munk

(۳۷) Malaga

(۳۸) M.munk

(۳۹) The Source of life

(۴۰) قل ہو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوا احد

(۴۱) صفاتیین یہ لوگ خدا کی تمام صفات ذاتی و فعلی کو قدیم مانتے ہیں۔

(۴۲) مشبہین یہ فرقہ خدائے تعالیٰ کے علم و قدرت و حیات اور دوسری صفتوں کو انسانوں کے مشابہ کہتے ہیں۔ ان کا اعتقاد بھی ہے کہ خدا ذو جسم ہے اس لئے کہ جس کے جسم نہیں ہوتا وہ موجود بھی نہیں ہوتا۔

(۴۳) اشاعرہ۔ اہل سنت و الجماعت کا ایک فرقہ ہے جس کے امام ابوالحسن اشعریؒ ہیں۔ یہ مذہب تمام خراسان و عراق کا شاہی مذہب بن گیا تھا۔ اشاعرہ نے تاویل نصوص میں کسی قدر وسعت روا رکھی تھی لیکن جس قدر خود وسعت دے چکے تھے اس سے ذرہ بھر تجاوز کو کفر و ارتداد سمجھتے تھے۔ ان کا یہ اصول تھا کہ جس جگہ دلیل قطعی سے ثابت ہو کہ حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے وہاں تاویل کی جا سکتی ہے۔ ان کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی جہت اور مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا۔ ان کے نزدیک اسباب و مسببات کا کوئی سلسلہ نہیں ہے کسی چیز میں کوئی اثر اور خاصہ نہیں ہے۔ واقعات عالم میں کوئی ترتیب اور کوئی انتظام نہیں ہے عذاب و ثواب طاعت و معصیت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ جس کو خدا چاہتا ہے بخش دیتا ہے جس کو چاہتا ہے عذاب دیتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اسی طرح کے بہت سے عقائد ہیں۔ آج کل اہل سنت والجماعت کا بہت بڑا حصہ اشعری ہے مگر امام ابوالحسن اشعریؒ کے عقائد بہ تمامہ ان کے عقائد نہیں ہیں۔ زمانہ مابعد کے علماء کی ترمیمیں زیادہ مقبول ہو گئی ہیں (ماخوذ از الغزالی مولفہ شبلی)

(۴۴) حشویین یہ لوگ تاویل کو جائز نہیں رکھتے اور لفظی معنی پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا ذو جسم ہے اور صرف ایک معین جگہ متمکن ہے۔

(۴۵) مثبتین۔ یہ لوگ ایمان بالغیب کے قائل نہیں اور جس شے کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں اسی کو تسلیم کرتے ہیں۔

(۴۶) تعلیمین :۔ یہ لوگ حکمتہ کے ماننے والے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جاتی ہے خواہ وہ متصل ہو یا منفصل یعنی خواہ وہ علم ہندسہ سے متعلق ہو یا علم عدد سے۔ اس فن کے علما نقطہ۔ خط۔ سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابصاد ثلاثہ بلا مادہ کو موجود بالذات تصور کرتے ہیں:۔ یہ لوگ امام وقت کو معصوم اور اس کی پیروی ضروری سمجھتے ہیں۔

(۴۷) قرامطہ :۔ یہ شیعوں کا ایک فرقہ ہے۔

(۴۸) فاطمیہ :۔ یہ بھی شیعوں کا ایک فرقہ ہے۔ جو صرف آل فاطمہؓ کو خلیفہ برحق سمجھتے ہیں۔

(۴۹) اسمعیلیہ :۔ یہ بھی شیعوں کا ایک فرقہ ہے جس کا اعتقاد ہے کہ امام جعفر صادقؒ کے بعد اسمٰعیل امام ہوئے۔ وہی ملک کے حقیقی مالک اور مہدی موعود ہیں۔

(۵۰) دروز :۔ شمالی شام کے پہاڑی علاقوں میں یہ لوگ رہتے ہیں۔ انھوں نے انجیل و قرآن دونوں سے ملا کر ایک مذہب بنایا ہے اور صرف چھٹے فاطمی خلیفہ مصر الحاکم بامراللہ کو مانتے ہیں۔

(۵۱) حشیشین :۔ یہ لوگ شیخ الجبل کے پیرو تھے اور جسے ان کا شیخ کہتا تھا اسے خفیہ قتل کر دیا کرتے تھے یہ لوگ اکثر بھنگ کھلا کر لوگوں پر قابو حاصل کیا کرتے تھے اس لئے انھیں حشیشین کہتے ہیں۔ باطنین کا یہ ایک فرقہ ہے جو حسن ابن صباح کو شیخ الجبل کہا کرتے تھے۔ ۱۰۹۰ء میں یہ فرقہ قائم ہوا تھا۔

(۵۲) Quietists

(۵۳) (Bardesones) بردسونی :۔ بردے ایسان عراق عرب کا ایک قدیم نصرانی حکیم تھا۔ مدینتہ الرہا میں ۱۵۴ء میں اس کی ولادت ہوئی۔ کراکلا کے مظالم کی وجہ سے آرمینا چلا گیا وہاں اپنے عقائد جو فلسفہ کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ اس نے پھیلانے شروع کئے اسی کے پیروؤں کو بردسونی کہتے ہیں۔ بطریق میکائیل کہتا ہے کہ ۲۲۲ء میں اس کا انتقال ہوا۔

(۵۴) (Schleiermacher) فریڈرک ڈمیل۔ ارنسٹ شلیر منجر جرمنی کا مشہور حکیم و فقیہہ تھا۔ ۱۷۶۸ء میں پیدا ہوا اور ۱۸۳۴ء میں مر گیا۔ اسپائنوزا اور افلاطون کے فلسفہ کا بڑا ماہر اور مقلد تھا۔ کانٹ کو اس نے اپنا استاد بنایا تھا مگر بعض ابتدائی اصولوں میں اس سے اختلاف رکھتا تھا۔ فکسی اور شیلانگ سے ان کے خیالات اخذ کر کے اس نے اپنا فلسفہ نیا بنایا تھا۔

(۵۵) علامہ ابن مسکویہ نے فوزالاصغر (فصل دہم) میں متکلمین کی طرف سے خوب توضیح کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو لوگ امور نظریہ میں غور کرنے کے عادی و مشاق نہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرے انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرند پرند وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس خیال نے اس قدر ترقی کی کہ جالینوس بھی اس کا قائل ہو گیا۔ مگر حکیم اسکندر نے ایک مستقل کتاب اس خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ جو ممکنات وجود میں آئیں وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئیں۔ ہم اس مضمون کو مختصر مگر صاف طور پر بیان کرتے ہیں۔

جملہ مخلوقات عالم میں جو تغیر و تبدل موت و حیات فنا بقا ہوتی رہتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ

ان مخلوقات کی صرف صورت بدلتی رہتی ہے اور ہیولٰے جو صورت کا موضوع و محل ہے بالکل نہیں بدلتا- جیسا کہ حکما نے صاف طور پر تشریح کر دی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے امر کے تابع ہوتی ہے جو متغیر نہیں ہوتا- اور یکے بعد دیگرے صورت اختیار کرتا رہتا ہے- پس کل اشکال یا صورت ہیولانیہ اجسام میں حلول کرتی یا ان میں پائی جاتی ہیں- اور جسم جو ان صورتوں کے حامل ہوتے ہیں اور اپنی کیفیت اور صورت بدلتے رہتے ہیں- خود وہ جسم جس کو ہیولٰے ثانیہ کہنا چاہئے تبدل نہیں ہوا کرتا- اب غور کرنا چاہئے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کی اس میں تین احتمال ہو سکتے ہیں- ایک یہ کہ پہلی صورت بھی اس جسم میں باقی رہی اور اس نے دوسری صورت اختیار کر لی- دوسری وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہو گئی- تیسرے یہ کہ وہ بالکل جاتی رہی اور معدوم ہو گئی- پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور باہم متضاد شکلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہو سکتیں- دوسرا احتمال اس دلیل سے باطل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں اعراض ہوتی ہیں- ان کا نقل اور تبدل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعہ ہو سکتا ہے جو ان کے حامل ہوں- خود بذاتہا منتقل نہیں ہو سکتیں- پس خواہ مخواہ تیسرا احتمال باقی رہے گا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے تو پہلی صورت باطل ہو جاتی ہے یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہے- جب صورت اول میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو یہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوئی ہے) کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی کیونکہ اس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اس میں منتقل ہونا دونوں شکلوں کا بطلان ظاہر ہو چکا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جملہ اشیاء متکونہ و متغیرہ یعنی صورت اور خطوط اور نقش و نگار اور تمام اعراض و کیفیات کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں-" حکیم جالینوس نے جو بیان کیا کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا یہ سرا سر غلط ہے اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے- کیونکہ اللہ تعالٰی اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لاتا تو ابداع کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے- اس لئے کہ ابداع کے معنی ہیں- ایجاد الشے لا من شے یعنی کوئی چیز ایجاد کی جائے لیکن کسی چیز سے نہ پیدا کی جائے اور قول جالینوس کی بناء پر لازم آتا ہے کہ کوئی موجود ابداع سے پہلے موجود تھا- اس مسئلہ کے متعلق اگر ہم ان امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب تر ہیں (یعنی عالم اجسام کی باتیں) تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائے گا کہ ہر شے موجود عدم سے وجود میں آئی اور وہ شے پہلے نہ تھی- اس کی مثال یہ ہے کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہے کیونکہ حیوان منی سے پیدا ہوتا ہے اور منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت بتدریج قبول کرتی ہے اور آہستہ آہستہ مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہے- اسی طرح منی خون سے بنتی ہے اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے اور نباتات اسطقسات یا عناصر سے اور عناصر بسائط سے اور بسائط ہیولٰے اور صورت سے بنتے ہیں- یعنی وہی منی ان صورتوں میں تھی اور ہیولٰے اور صورت چونکہ اول موجودات ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ پائے نہیں جا سکتے اس لئے ان کا

انحلال کسی شے موجود کی صورت میں ممکن نہیں بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کی انتہا انحلال عدم تک پہنچتی ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔

(۵۶) ابن سینا یہ کہتا ہے کہ عالم قدیم بھی ہے اور مخلوق بھی۔ اس کی تصریح اس طرح کرتا ہے کہ عالم کو ایک دوسرے کا علت و معلول باوجود تقدم و تاخر زمانہ کے مانا جا سکتا ہے اس لئے کہ تقدم بالذات کافی ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضرور نہیں مثلاً کنجی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے لیکن کنجی کی حرکت اور قفل کے کھلنے میں ایک لحظہ اور ایک آن کا بھی آگا پیچھا نہیں (ماخوذ از الکلام مولوی شبلی نعمانی ص ۳۱ و ۳۲)

(۵۷) ارسطو کا قول ہے کہ عالم کے تمام اجزا میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے کیونکہ اجسام یا بڑھتے رہتے ہیں یا گھٹتے ہیں اور بڑھنا یا گھٹنا حرکت ہی کی ایک قسم ہے۔ جن چیزوں کو ہم بحال خود قائم دیکھتے ہیں۔ ان کے اجزا بھی بدلتے رہتے ہیں۔ یعنی پرانے اجزا فنا ہوتے جاتے اور ان کے بجائے نئے اجزا آتے جاتے ہیں۔ اجزا کا بدلتا رہنا ہی ایک قسم کی حرکت ہے اس لئے تمام عالم متحرک ہے اور جو چیز متحرک ہے ضرور ہے کہ اس کے لئے کوئی محرک ہو۔ پس یہ سلسلہ یا تو کہیں ختم نہ ہو گا جس سے غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا جو محال ہے یا ایک ایسی چیز ثابت ہو گی جو بالذات یا بالواسطہ تمام اشیاء کی محرک ہے اور خود متحرک نہیں۔ یہی خدا ہے۔ مگر ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ عالم بذات خود پیدا ہوا مگر اس کی حرکت حادث ہے اور خدا اس حرکت کا خالق۔ یہی مذہب ابن رشد کا ہے (ماخوذ از الکلام مولفہ شبلی نعمانی ص ۳۱)

(۵۸) علامہ ابن مسکویہ فوز الاصغر کی تیسری فصل میں لکھتے ہیں کہ ہر جسم طبعی کے لئے حرکت ضروری ہے جو اس کے واسطے خاص ہوتی ہے اس لئے کہ جسم کے دو حال ہو سکتے ہیں۔ یا تو بالفعل موجود ہو یا وجود کے لئے مستعد و تیار ہو اور جسم کا تعین و قوام اس صورت سے ہوتا ہے جو اس کے لئے خاص ہوتی ہے اور وہی صورت خاصہ ایسی چیز ہے جس سے کسی جسم کی ذات یا حقیقت منتہی ہے اور جو ذات ہے وہی طبیعت ہے اور کسی جسم کی طبیعت ہی اس کی حرکت مختصہ کا سبب ہوتی ہے اور طبیعت ہی جسم کو اس کے غائت کمال کی طرف حرکت دیتی ہے اور اس کو کامل کرتی ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ ہر شے کی غایت اس کے مناسب اور موافق ہوتی ہے تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور حرکت کرتا ہے اسی طرح یہ سمجھنا چاہئے کہ ہر متحرک جب حرکت کرے گا تو ضرور ہے کہ اس کو اپنی تمم و غیات کی جانب شوق و رغبت ہو گی اور ظاہر ہے کہ جو چیز مشتاق الیہ و مطلوب ہوتی ہے وہ علت ہوتی ہے۔ مشتاق و طالب کی ہر علت کا اپنے معلول سے بالطبع مقدم ہونا لازم و واجب ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جب تمام اجسام طبعی کا متحرک ہونا لازم ہے اور ان کے لئے محرک کا ہونا بھی جو ان کی علت ہو گا تو صانع اول و علت حقیقی کے وجود پر حرکت سے استدلال کرنا تمام چیزوں سے زیادہ صریح و مظہر ہے کیونکہ حرکت کا تمام اجسام کے لئے ضروری الابدی ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

(۵۹) Generation

(۶۰) حکیم ابو علی احمد بن مسکویہ" فوز الاصغر" کے چوتھے باب میں بیان کرتے ہیں کہ جو تمام اشیاء کا محرک ہے وہ خود متحرک نہیں ہے بلکہ ان اشیاء کا متمم یا ان کی حرکت کی علت ہے۔ یہی مذہب متکلمین کا ہے جو فلاسفہ کے اس دعویٰ کے مقابلہ میں کہ کوئی شے بے حرکت نہیں ہے محرک آخر کو بے حرکت مانتے ہیں اور خدا کا وجود اس سے ثابت کرتے ہیں۔ وہ پہلے اس دعویٰ کو ثابت کرتے ہیں کہ ہر محرک کے لئے کوئی محرک اس کے سوا ہونا ضرور ہے یعنی ہر متحرک یا حرکت طبعی کرے گا یا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس کی طبیعت نے اس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالجبر۔ ارادہ کی صورت میں ظاہر ہے کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے وہ باعث حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے اور اگر حرکت جبر و اکراہ سے ہے تو یہی جبر و قہر والا محرک اصل متحرک سے غیر ہے۔ غرض محرک کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اس کے بعد علامہ موصوف لکھتے ہیں کہ اگر وہ محرک خود بھی متحرک ہوگا تو ہم یہی تقریر اس میں جاری رکھیں گے یہاں تک کہ سلسلہ ایسے محرک پر منتہی ہوگا جو خود متحرک نہ ہو اور تمام محرکین سے مقدم و اول ہو وہی ذات واجب الوجود ہے۔

(۶۱) Demoeritus دیماکریٹوس طبعی حکمائے یونان میں بہت عظیم الشان حکیم تھا۔ ابڈیرا (واقع تھریس) کا باشندہ تھا اور غالباً" ۴۷۰ یا ۴۶۰ ق۔ م میں اس کی ولادت ہوئی۔ چنانچہ یہ سقراط کا ہمعصر تھا۔ سات برس مصر میں رہ کر ریاضی اور طبعیات کو حاصل کیا۔ حکمائے مجوس کا بھی اس پر اثر تھا۔ ڈیوڈ روس سکولاس کہتا ہے کہ نوے سال کی عمر میں اس نے وفات پائی مگر بعض کہتے ہیں کہ بیس سال اور زندہ رہا اس نے (۷۲) کتابیں تصنیف کیں اور افلاطون کا ہم پلہ کہا جاتا تھا۔ علم کائنات جو اجزائے لا یتجزیٰ روح' ادراک۔ مذہب اور اخلاق پر اس کی تصنیفات بہت بیش بہا ہیں۔

(۶۲) اسے یوں سمجھو کہ سلسلہ واقعات کی ایک کڑی۔ ایک جزو یا فرد کی علت قدیم ہوگی یا حادث۔ اگر قدیم ہوگی تو وہ جزو یا فرد بھی قدیم ہوگا کیونکہ علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے اور اگر حادث ہے تو اس کی علت بھی حادث ہوگی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اجزا و افراد عالم' واقعات عالم سب حادث ہیں۔ اس لئے اس کی علت بھی حادث سمجھی جائے گی اور اس علت کی بھی کوئی علت ہوگی۔

یہاں تک سلسلہ احداث ختم نہ ہوگا اور وجود باری تعالیٰ میں بھی ان افراد و اجزاء کا علم و تعلق رکھنے کی وجہ سے احداث لازم آئے گا یعنی ان حکماء کا خیال ہے کہ خدا چونکہ قدیم ہے اس لئے اس کا علم بھی قدیم ہے۔ اور علم قدیم صرف کلیات سے متعلق ہو سکتا ہے نہ کہ جزئیات سے۔

(۶۳) اس عقیدہ سے وحدانیت کو ترک کر کے آدمی ثانوی ہو جاتا ہے۔ جو ایک باطل عقیدہ ہے اور مجوس کی طرح اہرمن و یزداں کو ماننے لگتا ہے۔ مولوی شبلی الکلام کے صفحہ ۵۷ و ۵۸) پر اس مضمون پر اچھی بحث کرتے ہیں کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ بو علی سینا نے شفا میں بیان کیا ہے کہ دنیا کی تین حالتیں فرض کی جا سکتی ہیں (۱) محض بھلائی ہی بھلائی ہوتی (۲) محض برائی ہوتی (۳) زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔ اب فرض کرو کہ قدر کے سامنے یہ تینوں پیش

ہیں تو کیا کرنا چاہئے؟ پہلی صورت کی نسبت کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل ہے۔ دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار ہے اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا ہے یعنی ایسی دنیا۔ پیدا نہیں کی کہ جس میں برائیاں ہی برائیاں ہوں۔ صرف تیسری صورت بحث کے قابل ہے یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہئے یا نہیں جس میں بھلائیاں زیادہ اور برائیاں کم ہوں۔ اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم کے وجود میں نہ آتیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ ہوتا اس کا یہ نتیجہ ہوتا کہ چند برائیوں کے لئے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی۔ ابن رشد نے اس اعتراض کا اور جواب دیا ہے وہ کہتا ہے کہ دنیا میں جو برائی پائی جاتی ہے وہ بالذات نہیں بلکہ کسی بھلائی کے تابع و لازم ہے۔ غصہ بری چیز ہے لیکن اس حس کا نتیجہ ہے جس کی بدولت انسان حفاظت خود اختیاری کرتا ہے یہ حس نہ ہو تو انسان ایک قاتل کے مقابلہ میں اپنی جان بچانے کی بھی کوشش نہ کرے۔ فسق و فجور بری چیزیں ہیں مگر یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جس پر نسل انسانی کی بقا منحصر ہے۔ آگ گھروں کو جلاتی ہے۔ شہر کے شہر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی بسر کرنا محال ہو جائے۔ اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہی اچھائی ہوتی برائی مطلق نہ ہوتی۔ ابن رشد لکھتا ہے کہ وہاں یہ ممکن ہی نہ تھا۔ کوئی ایسی آگ نہیں پیدا کی جا سکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک جائے لیکن مسجد کو جلانا چاہیں تو نہ جلائے۔ باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے بسر کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کی زندگی اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی اس لئے یہ کیونکر فیصلہ کیا جا سکتا ہے ہم جن کو عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہو۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت چھوٹا سا حصہ ہے اس کی بناء پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیونکر رائے دے سکتے ہیں۔ آگے چل کر ہم ثابت کریں گے کہ جزا و سزا افعال انسانی کے لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے۔ جس طرح مرنا زہر کھانے کا اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے' اس بناء پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں اور ان کے نتیجہ ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں' ابتریاں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں۔ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر خدا کے کمال اور عزت و جلال کا کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے؟

Ens (۶۴)

Genic (۶۵)

Sephiroth (۶۶)

Demiurge (۶۷)

(۶۸) Metatron

(۶۹) مولانا روم اسی تجاذب کو کس عمدہ طریقہ سے بیان کرتے ہیں:۔

حق بہ حکمت در قضا و در قدر ۔۔۔ کرد مارا عاشقان ہمہ گر
جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش ۔۔۔ جفت جفت عاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ ۔۔۔ راست ہمچو کہر با و برگ کاہ
آسماں گو ید زمیں را مر حبا ۔۔۔ با توام چوں آہن و آہن ربا
آسماں مرد و زمیں زن در خرد ۔۔۔ ہرچہ او انداخت ایں می پرورد
میل اندر مردو زن زاں حق نہاد ۔۔۔ تا بقایابد جہاں زیں اتحاد

میل ہر جزوی بہ جزوی ہم نہد ۔۔۔ ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد
ہست ہفتادو و علت در بدن ۔۔۔ از کشہائے عناصر بے رسن
میل تن در سبزہ و آب رواں ۔۔۔ زاں بود کہ اصل او آمد ازاں
میل جاں اندر حیات دو رحی است ۔۔۔ زانکہ جان لا مکاں اصل وی است
میل جاں در حکمت است دور علوم ۔۔۔ میل تن در باغ دراغ ست و کردم
حاصل آنکہ ہر کہ او طالب بود ۔۔۔ جان مطلوبش برو راغب بود
آدمی حیواں نباتی و جماد ند ۔۔۔ ہر مراد بے عاشق ہر بے مراد

دفتر سوم مثنوی مولانا روم

(۷۰) Philo

(۷۱) قرآن پاک میں خدائے عزوجل فرماتا ہے۔ لکل شی اجل۔ ایک دوسری جگہ فرماتا ہے۔ اذا جاء اجلھم لایستاخرون ساعتہ ولا یستقدمون

(۷۲) بو علی سینا کے نزدیک خدا واحد بالذات ہے اور جو چیز واحد بالذات ہے اس سے بالذات صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا اور پھر عقل اول سے واسطہ در واسطہ تمام مخلوقات پیدا ہوئے۔

حکمائے مشائین کہتے ہیں کہ عقل اول لازم ذمت واجب الوجود ہے۔ پھر وہ سلسلہ علت و معلول کا عقل عاشر تک جاری کرتے ہیں۔ عقل اول کو عقل دوم نے پیدا کیا اور فلک اول و عقل دوم کو عقل سوم نے پیدا کیا۔ علی ہذالقیاس عقل عاشر کو۔ فلک نہم اور ہیولی لازم ہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسعہ اور ہیولی کا وجود خود بخود ہے۔ مادہ کو وہ عالم کا ہیولی کہتے ہیں جو قائم بالذات و قدیم الزمان ہے نہ وہ منفصل ہے نہ متصل اور نہ واحد ہے اور نہ کثیر۔ وہ عقل عاشر سے بغیر قصد و اختیار کے صادر ہوا ہے غرض کہ تخلیق اور کل انتظام عالم عقل عاشر کے قبضہ اقتدار میں ہے اور ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی یا تحتانی میں کوئی اس کے خلاف کر سکے یعنی واجب الوجود سے سوائے عقل اول کے اور

کوئی شے صادر نہیں ہوئی الواحد الا ۔صدر عنہ الا الواحد اس کی دلیل حکمائے قدیم یوں بیان کرتے ہیں کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہوا کرتا ہے اور یہ ایسی خصوصیت ہے کہ کسی غیر کے ساتھ نہیں ہو سکتی ورنہ اس معلول خاص کا اقتضاء کسی دوسرے کے اقتضا سے اولی نہ ہوگا۔ اب اگر علت موجودہ ذات ایسی ہو جس میں تکاثر نہ ہو تو بوجہ اس کے کہ اس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی چیز کو دخل نہیں ہے۔ یہ خصوصیت بھی صرف ذات کی حیثیت سے ہوگی۔ اب اگر اس کا دوسرا کوئی اور معلول بھی فرض کیا جائے گا تو اس کے ساتھ بھی اس کو وہی خصوصیت ہونی چاہئے جو کسی اور کے ساتھ نہیں ہے حالانکہ واجب الوجود واحد حقیقی ہے اور اس میں کوئی دوسری خصوصیت سوائے خصوصیت ذاتی کے ہو ہی نہیں سکتی۔ واحد بسیط سے فعل بسیط ہی سرزد ہو سکتا ہے ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اثر بغیر موثر کے پایا جائے جو محال ہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ بہت سے مادوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کیونکہ پھر یہ سوال ہو سکے گا کہ مادے مفعول ہیں یا غیر مفعول اور ان دونوں حالتوں میں محال لازم آئے گا۔ پس سوائے اس کے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ فاعل واحد بعض افعال بذات خاص صادر فرمائے اور بعض بتوسط دیگراں۔ یہ مذہب سب سے پہلے ارسطو نے اختراع کیا۔ اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جناب باری عز اسمہ واحد ہے اور فاعل اول ہے ۱۲ (ماخوذ از ابن مسکویہ و علامہ شبلی وغیرہ)

(۷۳) Demiurge

(۷۴) Hypostases نصاریٰ کا مذہب ہے کہ خدا تعالیٰ جوہر ہے یعنی قائم بالذات اور من حیث الجوہر واحد ہے اور من حیث الاقانیم تین ہے۔ اقانیم سے مراد ہر سہ صفات وجود۔(۱) حیات (۲) و علم (۳) ہے۔ صفت علم کو کلمہ بھی کہتے ہیں جو متجسد ہوئی بہ جسد حضرت مسیحؑ اور صفت حیات روح القدس ہے۔(ملل و نحل)

(۷۵) اول ماخلق اللہ العقل قرآن میں نہیں ہے یہ بات مصنف کی عدم واقفیت قرآن اور عدم تحقیق کو ظاہر کرتی ہے۔ ۱۲

(۷۶) (Newton) سر اسحاق نیوٹن۔ ولادت ۱۶۴۲ء وفات ۱۷۲۷ء اس حکیم کی ولادت لنکن شائر انگلستان میں ہوئی۔ مسئلہ کشش ثقل اسی نے دریافت کیا جس نے تمام نظام ہائے قدیم میں تلاطم پیدا کر دیا۔

(۷۷) (Deocartes) رینی ڈی کارٹیز ولادت ۱۵۹۶ء وفات ۱۶۵۰ء ایک فرانسیسی حکیم تھا۔ مقام لاہے ضلع تورین میں پیدا ہوا اور اسٹاک ہالم میں ۱۱ فروری کو انتقال کیا۔ اس کی تصنیفات طبعیات کے تمام شعبوں پر ہیں لیکن فیسالوجیہ پر بطور خاص ہیں۔

(۷۸) یہ قرآن پاک کی عبارت ہے۔ حدیث شریف نہیں ہے۔ مصنف حدیث و قرآن سے بہت کم واقف ہے اور ان کے حوالہ دینے میں بہت بے احتیاط ہے۔

(۷۹) صوفیہ کے نزدیک عقل اول سے مراد ہے حقیقت ملکیہ جو جامع حقائق ہے یعنی وہ حقائق جو

قیامت تک ظہور پذیر ہوتے رہیں گے۔ یہ تمام حقائق و کائنات اس عقل میں بالقوہ موجود ہیں۔ اس طریق سے نہیں کہ یہ عقل ظرف ہے بلکہ اس طور پر کہ یہ کائنات اس عقل کے شیونات ہیں اس طائفہ عالیہ کی اصطلاح میں یہ عقل اول بوجہ اجمال عقل کل و لوح القضاء وام الکتاب و قلم اعلیٰ و روح اعظم و عرش مجید و درۃ البیضاء کہلاتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں نفس کلیہ ہے جو حقائق اشیاء پر بہ وجہ تفصیل مشتمل ہے اسے لوح قدر و لوح محفوظ و کتاب مبین اور عرش بھی کہتے ہیں۔

(۸۰) (Leibnitz) گوٹفریڈ ولیم لیبنز۔ جرمنی الاصل حکیم تھا ریاضی کا بڑا ماہر تھا۔ یکم جولائی ۱۶۴۶ء کو بمقام لیپزگ پیدا ہوا۔ اس کا فلسفہ ڈیکارٹ کے فلسفہ سے زیادہ مشابہ ہے۔

(۸۱) Monopsychism

(۸۲) عقل و نفس کی نسبت غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل دوسری شے اور ممکن ہے کہ عقل نفس سے جدا ہو جائے۔ اسی طرح جیسا کہ قدیم حادث سے یا کوئی ازلی و ابدی چیز ممکن و فاسد سے جدا ہو جاتی ہے۔ ارسطا طالیس کا یہ قول یہاں پر فوز الاصغر ابن مسکویہ سے ماخوذ ہے۔ علامہ ابن مسکویہ کہتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ تمام اجزائے نفس جدا نہیں ہوتے جیسا کہ بعض حکماء نے خیال کیا ہے فوز الاصغر کی فصل پنجم میں وہ فرماتے ہیں کہ ان اجزاء نفس سے مراد نفس شہوانی و نفس غضبی و قوت حافظہ وغیرہ ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کے ساتھ باطل و فنا ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ سب قوتیں ہیولانی ہیں۔ ان کے کام آلات بدن کی امداد سے پورے ہوتے ہیں اور نفس کو ان کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ بدن مدت طویل تک زندہ رہے۔ ارسطا طالیس کا قول ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں پایا جاتا ہے لیکن فاسد نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر فساد پذیر ہوتا تو بڑھاپے کے ضعف و کمال کا اس پر بھی اثر ضرور ہوتا جیسا کہ خود اس پر ہوتا ہے کہ آدمی بڑھاپے میں مثل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا۔ لیکن اس کی عقل میں کوئی قصور و فتور نہیں ہوتا۔ پس شیخوخت سے نفس منفعل نہیں ہوتا کیونکہ اگر عقل جسم کے فساد سے فاسد ہو جایا کرتی تو لازم تھا کہ بڑھاپے میں بھی ضعف بدن کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

(۸۳) (Male branche) نکوس۔ مالی برانش۔ فرانسیسی حکیم۔ ولادت ۱۶۳۰ء وفات ۱۷۱۵ء۔ مدرسہ کارتیسی (یعنی ڈیکارٹیز) کا حکیم تھا۔ ۶ جنوری کو بمقام پیرس پیدا ہوا۔ ساربون میں اس نے تعلیم پائی۔ یہ شخص سترہویں صدی عیسوی کا بہت بڑا مابعد الطبعی حکیم گزرا ہے۔

(۸۴) (Anaxagoras) انکساگورس۔ یونانی حکیم۔ غالباً" پانچ سو برس قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ شہر کلا زونیا (ایشیائے کوچک) اس کا وطن تھا۔ اس زمانہ کے عقائد مذہبی کے خلاف تعلیم دینے کی علت میں اسے گرفتار کر لیا گیا تھا۔ جس سے رہائی دلانے میں پرکلیز کو بہت کوشش کرنی پڑی۔

(۸۵) (Second analytiques) اس کا ترجمہ مصری کتب میں انالوطیقا الثانیہ کیا گیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ معرب کرنے کی ایک قسم کی کوشش ہے جو اصطلاحی لفظ کا بدل نہیں ہو سکتی۔ ابن

الابار نے اس کتاب کا نام کتاب البرہان لکھا ہے اس لئے مترجم نے بھی درج کر دیا۔ منطقی اصطلاح میں مترجم کے نزدیک اس کا ترجمہ معقولات ثانیہ ہے۔

(۸۶) عقل و حس میں ایک فرق یہ ہے کہ جس طرح حس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے اور بدن کے ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہو جاتی ہے۔ عقل کا یہ حال نہیں۔ حس جسم سے مفارق نہیں ہے اور اس کا ادراک جسم منفعل کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو اشیاء قویہ پر غالب نہیں ہو سکتا لیکن عقل جسم سے جدا ہوتی ہے اور اس کے بعد بھی باقی رہتی ہے اور اس کا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا لہٰذا وہ اشیاء قویہ کے ادراک کے بعد اشیاء ضعیفہ کو بھی آسانی سے ادراک کر سکتی ہے (ماخوذ از فوز الاصغر لابن مسکویہ)

(۸۷) یعنی عقل فعال جسے عقل نوعی بھی کہا گیا ہے فرد واحد سے متعلق نہیں بلکہ تمام افراد میں من حیث الکل ساری ہے۔ اور چونکہ نوع کا ہر ایک فرد ایک خصوصیت نوعی رکھتا ہے اس لئے عقل فعال جو حیثیت کلی رکھتی ہے۔ کوئی فرد نوعی اس سے محروم نہیں رہ سکتی یعنی ان افراد میں ایک ہی عقل ہے اور متعدد عقلیں نہیں ہیں اور جن حادث عقول کو عقول ارضی کہا جاتا ہے وہ دراصل عقل فعال ہی کی شاخیں ہیں اور اس سے جدا نہیں۔ عقل فعال سے جدا سمجھا جائے تو ان کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔

(۸۸) (Thesphraste) اسطراطانیکوس ارسطو کا شاگرد تھا۔

(۸۹) (Aristoxene) ارسطوکسین چوتھی صدی قبل مسیح کا ایک یونانی مشائی حکیم تھا اور ارسطو کا شاگرد تھا۔

(۹۰) (Diccarque) دیکارکوس حکیم میسینی واقع سقلیہ کا باشندہ تھا ارسطو کا شاگرد۔ مورخ اور جغرافیہ داں گذرا ہے اس کا زمانہ حضرت مسیح سے ۳۲۰ ق۔ م قبل تھا۔ لیتا فرسٹ کا بڑا دوست تھا جس کے نام اس نے بہت سی اپنی تصنیفات معنون کی ہیں۔

(۹۱) (Straton)

(۹۲) Themistus

(۹۳) Philipon

(۹۴) Simplicius

(۹۵) Philopon

(۹۶) Anaxagoras

(۹۷) De quantitate animae

(۹۸) Corbie

(۹۹) Macarius Scotus

(۱۰۰) Ratramne

(۱۰۱) Odon Bishop of Banvais

(۱۰۲) Mabillon

(۱۰۳) Saint Elvi de Nayon

(۱۰۴) Ratramme

(۱۰۵) Baecharias

(۱۰۶) Macarius

(۱۰۷) (Bede) بیڈ ایک انگریزی مورخ و عالم مذہب تھا۔ ۶۷۲ء میں پیدا ہوا اور ۷۳۵ء میں مرگیا۔

(۱۰۸) Golefroi de Viterbe

(۱۰۹) علامہ ابن مسکویہ فوزالاصغر میں لکھتے ہیں کہ عقل اپنے اور ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہے کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص آلہ سے امداد اس لئے لیتا ہے کہ وہ آلہ اس کے افعال مقصودہ میں امداد کرے اور اس کے کاموں کو جیسا کہ چاہئے پورا کر دے اور اگر کوئی چیز اس شخص کے کام میں حارج ہو اور بجائے امداد کے الٹا اس کو اپنے افعال سے رو کے اور اس کے افعال اس شے کی وجہ سے ناقص رہیں تو وہ شخص اس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اس سے مدد لینا پسند نہیں کرتا بالکل یہی حال نفس عاقلہ کا ہے اس کے لئے جو چیز بھی آلہ فرض کی جائے ضرور ہے کہ وہ اس کے اعلیٰ کام میں حارج و مانع ہوگی۔ اس لئے جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں نفس ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے اور تمام حواس و آلات کو معطل کر کے اپنی ذات کی طرف سمٹ جاتا ہے اور اسی وجہ سے معقولات کو صحیح طور پر ادراک کر سکتا ہے اور جس قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہے اسی قدر اس کا علم ناقص رہتا ہے لہٰذا کوئی چیز اس کا آلہ نہیں بن سکتی اور نہ نفس جسم یا عرض یا صورت ہیولانی ہو سکتا ہے۔

(۱۱۰) Theophraste

(۱۱۱) Nicholas

(۱۱۲) Themistius

(۱۱۳) Space

(۱۱۴) یعنی دوئی اٹھ جاتی ہے۔

(۱۱۵) Jamblichus

(۱۱۶) فنا سے اصطلاح صوفیہ میں مراد ہے زوال۔ تفرقہ و تمیز درمیان قدم و حدوث کے جب روح کی بصیرت مشاہدہ ذاتی میں منجذب ہوتی ہے اور نور عقل کہ جو اس میں فرق پیدا کرنے والا ہوتا ہے بوجہ استیلاء غلبہ نور ذات کے مخفی و مستتر ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں جو کچھ کہ سالک سے قولاً" یا فعلاً" یا عملاً" صادر ہوتا ہے وہ حق سے ہوتا ہے اور اسی مرتبہ پر پہنچ کر حضرت بایزید بسطامی نے سبحانی ما اعظم شانی اور منصور نے اناالحق کہا تھا۔ سید حسینی سادات کہتے ہیں

نیستی راحت و ہستی منزل است
گفت مردے کاندریں رہ کامل است
چوں فنا گردی فنا اندر فنا
از بقائے حق رسیدی در بقا

بعض لوگ غلطی سے یہ سمجھتے ہیں کہ فنا کے معنی ہیں ذات کا گم ہونا اور وجود کا نیست ہونا اور اس کے مقابل کے لفظ بقا کے معنی ہیں کہ خدا کی بقا بندے کو حاصل ہو۔ یہ دونوں محال ہیں۔ فناء الفنا سے مراد ہے فنا کی خواہش کا بھی فنا ہو جانا اور دراصل یہی فنا کے حقیقی معنی ہیں۔ انتفاء فنا المراد۔ ایک بزرگ اس کے یہ معنی لیتے ہیں۔ الفناء فناء العبد عن رویت العبودیت والبقاء بقاء العبد مشاہدۃ الالہیتہ۔ حضرت شیخ علی الہجویری کشف المحجوب میں فرماتے ہیں کہ جو فنا کو خدا کی ذات میں فنا ہو جانا اور بقا کو خدا کی ذات میں متحد ہو کر باقی رہنا جانتا ہے وہ غلطی پر ہے۔ فنا خدا کے جلال کے دیکھنے سے اور دل پر اس کی عظمت سے حاصل ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ جلال کے غلبہ میں دین و عاقبت فراموش ہو جاتی ہے اور احوال و مقام اس کی بزرگی کے سامنے حقیر۔ کرامتوں کا نمود گم۔ اور نفس فانی ہو جاتا ہے۔

(۱۱۷) علامہ ابن مسکویہ لکھتے ہیں کہ چونکہ ہمیں امور عقلیہ کے ادراک کی حادث ہی نہیں اور ہمیشہ امور حسیہ ہی ہمارے مانوس و مالوف رہے ہیں لیکن باوجود ان سب باتوں کے جب اتنی سخت ریاضتیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے معقولات مجردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور حواس ظاہری سے بقدر امکان کام لینا چھوڑ دیتے ہیں اور اس قدر غور و فکر امور عقلی میں کرتے ہیں کہ آخر کو اس کی عادت پڑ جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ معقولات محسوسات سے کس قدر افضل و اشرف ہیں بلکہ اس وقت یہ سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ جملہ محسوسات بمقابلہ معقولات کے ایسے ہیں جیسے سونے کے زیور کے سامنے ملمع کا زیور یعنی جو لوگ بعد محنت و ریاضت ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں انھیں یہ عالم محسوسات ایک ملمع کا زیور معلوم ہوتا ہے اور عالم روحانیات اصلی جوہر۔ انہیں وجوہ کے بناء پر افلاطون نے اس عالم کا نام عالم سوفسطائی (عالم ملمع) رکھا ہے۔ عالم روحانیات کے ادراک میں ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہے۔ اور ان تمام صورتوں کو جو حواس ظاہری کے ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسی ہوئی ہیں اور معقولات صحیح کے ادراک میں مغالطہ و اشتباہ کا باعث ہوتی ہیں خیرباد کہنا پڑتا ہے اور تمام اوہام سے جو حواس سے حاصل کئے گئے ہیں علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہے۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دشوار کام ہے اس لئے کہ اپنی ہمیشہ عادت کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور عامہ مخلوق سے علیحدگی حاصل کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ انسان اپنے پہلے وجود سے گویا بے تعلقی کر کے دوسرا وجود اختیار کرتا ہے۔ حکما و عقلا نے اس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کی ہیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بتدریج ترقی کی ہے۔

Rationalistic misticism (۱۱۸)

Zamara (۱۱۹)

Thomas Aquinas (۱۲۰)

Duns Scotus (۱۲۱)

Nullus homo currit: Erge nullum animal currit. (۱۲۲)

Albert (۱۲۳)

Saint Thomas (۱۲۴)

Niphus (۱۲۵)

Pomponath (۱۲۶)

Her Armenien (۱۲۷)

Sudducees (۱۲۸)

(۱۲۹) طالمود (Talmud) بنی اسرائیل کی کتاب فقہ کا نام ہے اس کے دو حصے ہیں (ا) ہشناد (۲) تجارہ۔ اول الذکر متن ہے اور ثانی الذکر شرح و تکملہ ہے۔ طالمود دو ہیں ایک طالمود یروشیلم ہے اور دوسری طالمود بابل۔ اول الذکر طبریہ میں چودہویں صدی عیسوی کے اختتام پر تمام ہوئی اور ثانی الذکر جسے ہماری طالمود بھی کہتے ہیں پانچویں صدی کے آخر پر ختم ہوئی تھی۔

Saint Paul (۱۳۰)

Cornith (۱۳۱)

(۱۳۲) علامہ شبلی۔ الغزالی کے صفحہ ۱۷۹ پر لکھتے ہیں کہ قیامت کے متعلق جو اعتراضات تھے ان میں سے اکثر متکلمین کے مخترع عقائد کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے مثلاً روایت میں صرف اس قدر ہے کہ قیامت میں مردے زندہ ہو کر آئیں گے۔ اس کی کوئی تصریح نہ تھی کہ جسم بھی معینہ وہی ہوگا جو دنیا میں تھا۔ امام غزالیؒ نے حشر و نشر صراط و میزان وغیرہ کے متعلق جو جواہر القرآن میں لکھا ہے اور جس کی تفصیل احیاء العلوم اور مضنون کبیر میں کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان تمام امور کے متعلق اکابر اسلام کی مختلف رائیں ہیں ایک گروہ انکو جسمانی قرار دیتا ہے۔ اس گروہ کے بھی دو فرقے بن گئے ہیں۔ ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ گو یہ چیزیں جسمانی ہوں گی لیکن ان کی جسمانیت اس عالم فانی کی جسمانیت سے بالکل مختلف ہوگی۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ مذہب ہے کہ آخرت میں جو چیزیں ہوں گی ان کو دنیا کی چیزوں سے فقط نام میں مشارکت ہے۔ دوسرا گروہ یعنی اشاعرہ اسے بالکل جسمانی قرار دیتا ہے اور اس قسم کی جسمانیت کا قائل ہے جیسے ہمارے عالم اجسام کی ہے۔ تیسرا گروہ ان کے روحانی ہونے کا قائل ہے۔ یعنی گو ان اشیاء کا جسمانی ہونا محال نہیں مگر عالم آخرت اس عالم سے بالاتر ہے۔ جسمانی کیفیتیں اس کے شایان شان نہیں۔ امام غزالیؒ کا میلان روحانیت کی طرف ہے لیکن شریعت کے احکام کو بھی مقدم سمجھتے ہیں۔ اور دونوں میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش

کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فلاسفہ کا قول ہے کہ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے حرکات فلکیہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور نیز یہ کہ افلاک کے ہر دور کی جدا تاثیر اور جدا نتائج ہیں۔ اس بناء پر یہ ممکن ہے کہ افلاک کا کوئی ایسا دور آئے جس کے نتائج موجودہ دور سے بالکل مختلف ہوں اور وہ یہ ہو کہ تمام آدمی جو مر چکے تھے دفعتاً" زندہ ہو جائیں اور ایک نیا عالم ظہور میں آئے۔

(۱۴۳) ابو محمد علی بن احمد ابن سعید بن حزم خاندان بنو امیہ کا ایک رکن تھا۔ ۳۸۴ھ (۹۹۴ء) میں قرطبہ کی نواح میں پیدا ہوا اور ۴۵۶ھ (۱۰۶۴ء) میں وفات پائی۔ علوم دینیہ منطق و فلسفہ میں اپنے زمانہ کا کامل تھا۔ پہلے شافعی تھا اس کے بعد ظاہری ہو گیا۔ اسے علوم اسلامیہ میں جو دستگاہ تھی اندلس میں کسی کو نہ تھی۔ حمیدی کہتا ہے کہ ہم نے اس کا نظیر نہیں دیکھا۔ اس میں اجتہاد کی تمام شرطیں موجود تھیں۔ اس کی کتاب الملل والنحل بہت مشہور ہے جس میں فلاسفہ۔ ملاحدہ۔ مادہ پرست یہود اور نصاریٰ کے عقائد پہلے بیان کئے ہیں پھر رد لکھا ہے اس نے سحر اور جادو کی حقیقت پر بہت بحث کی ہے اس کے خیالات و عقائد معتزلہ اور اشاعرہ کے بالکل خلاف تھے۔

(۱۴۴) میرے خیال میں یہاں موسیو ریناں نے امام غزالیؒ کو دیگر متکلمین زمانہ سابق کے ساتھ مخلوط کر دیا ہے۔ امام غزالی روح کی متعلق مضنون صغیر میں لکھتے ہیں کہ وہ جوہر ہے لیکن جسم نہیں۔ اس کا تعلق بدن سے ہے۔ لیکن اس طرح کہ نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل نہ داخل ہے نہ خارج نہ حال ہے نہ محل۔ روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے ادراک عرض ہے یعنی ایک کیفیت کا نام ہے مگر عرض عرض کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا۔ اس لئے روح جوہر ہے ورنہ ادراک کا قیام اس کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ موسیو ریناں نے غالباً" ابن رشد کے خیالات کی ترجمانی صحیح نہیں کی۔ جب امام غزالیؒ خود ہی روح کو عرض نہیں کہتے تو ابن رشد کیسے ان کی طرف یہ منسوب کر کے الزام لگا سکتا تھا۔ امام غزالیؒ نے روح کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ یونانیوں سے ماخوذ ہے۔ ارسطو نے اثالوجیہ میں بعینہ یہی تقریر کی ہے۔ اسی طرح علامہ ابن مسکویہ جس کا متکلمین میں بہت بڑا مرتبہ ہے۔ فوزالاصغر میں لکھتا ہے کہ نفس (یعنی روح) نہ جسم ہے نہ عرض' کیونکہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور صاحب صورت خاص ہوتا اور اگر عرض ہوتا تو بہ صورت ہیولانیہ ہوتا اور معقولات تسعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔ کیمیائے سعادت۔ (عنوان اول) میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں کسانیکہ پنداشتند کہ روح قدیم ست غلط کردند کسانیکہ گفتند کہ عرض است ہم غلط کردند کہ عرض را بخود قیام نہ بود و تبع بود و جان اصل آدمی است و ہمہ قالب تبع دیست عرض چگونہ بود۔ اس سے معلوم ہو گا کہ امام غزالیؒ" ابن مسکویہ وغیرہ روح کو عرض نہیں سمجھتے تھے۔ پس جب یہ واقعہ نہ تھا تو ابن رشد کیسے کہہ سکتا تھا کہ امام غزالیؒ روح کو عرض سمجھا کئے ہیں۔ اسی طرح ایک دوسری غلطی اور موسیو ریناں نے ابن رشد کے خیالات کی ترجمانی میں کی ہے یعنی وہ امام غزالی کی طرف اس خیال کو منسوب کرتے ہیں کہ انسان اسی جسم کو جو فاسد ہو گیا ہے قیامت میں دوبارہ حاصل کرے گا۔ یہ خیال اشاعرہ کا تھا نہ کہ امام غزالی" کا۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ قیامت میں جب مردے زندہ ہو کر آئیں گے تو جسم کا بعینہ وہی دنیاوی

جسم ہونا ضرور نہیں چنانچہ کیمیائے سعادت (عنوان چہارم در معرفت آخرت) میں لکھتے ہیں کہ "معنی حشر و بعث و اعادت نہ آنست کہ اور ابعد از نیستی در وجود آورند بلکہ آنست کہ اور اقالبے دہند یاں معنی کہ قالبے را مہیائے قبول تصرف او کنند یکبار دیگر چنانکہ درا بتدا کردہ بودند اور ایں بسیار آسان تربود چہ اول ہم قالب مے بایست آفرید وہم روح اور ایں روح برجائے خوداست اعنی روح انسانی و اجزائے قالب نیز برجائے خود و جمع آسان تربود از اختراع آں ازانجاکہ نظرہاست اما ازانجاکہ حقیقت ست آسانی را بہ فعل الٰہی راہ نیست چہ جائیکہ دشواری نباشد آسانی ہم نہ بود و شرط اعادہ آں نیست کہ ہماں قالب کہ داشتہ است بوئی باز دہند کہ قالب مرکب است اگرچہ کہ اسپ پیدل افتد سوار ہماں باشد و از کودکی تاپیری خود بدل افتادہ باشد اجزائے آں باجزای غذائی دیگر و او ہماں بود۔" یعنی امام غزالی کے نزدیک اعادہ کے لئے اسے قدیم قالب کی محتاجی نہیں ہے (ماخوذ از کیمیائے سعادت الغزالی وفوزالاصغر لابن مسکویہ و احیاء العلوم ۱۲)

(۱۳۵) یعنی ابن رشد یورپ کو اسلام کی طرف ہدایت کرتا ہے۔

(۱۳۶) علامہ ابن مسکویہ موجودات عالم کے مراتب کے بیان میں لکھتے ہیں کہ کل موجودات مرکز زمین سے لیکر فلک نہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزائے مختلف رکھتا ہے۔ اس دنیا میں عناصر کے ملنے سے نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا۔ نبات کے تین مرتبہ قرار دیئے گئے ہیں۔ اعلیٰ و اوسط وادنیٰ۔ اس کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نبات سے ترقی کر کے افق حیوانات میں پہنچ جائے۔ حیوانات کا اولین و کمترین مرتبہ نبات کے اعلیٰ و اشرف مرتبہ سے افضل ہے۔ اس مرتبہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفس ناطقہ کا اثر زیادہ ہونے لگتا ہے تو ایک اعلیٰ اور ایک اس سے اعلیٰ تر مرتبہ پہ پہنچتا ہے جو انسانیت کے قریب تر ہے۔ بعض بہائم صفت انسان ایسے ہیں جن میں اور بہائم کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں زیادہ فرق نہیں۔ اس مرتبہ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک ہم ایسے کامل العقل ذہین و طباع آدمیوں کو دیکھتے ہیں جو ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں اور مختلف علوم و فنون میں عمیق نظر اور وسیع دستگاہ رکھتے ہیں۔ پھر یہ اثر اس سے بھی زیادہ ترقی کرتا ہے اور ایسے انسان پیدا ہوتے ہیں جو فکر سلیم اور رائے مستقیم کے سبب مشہور زمانہ و یگانہ دوراں ہوتے ہیں اور بڑے سریع الادراک قوی الحدس اور روشن ضمیر ہوتے ہیں کہ غیب کی باتیں گویا ایک باریک پردے کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں۔ جب انسان اس مرتبہ شریفہ تک پہنچ جاتا ہے تو افق ملا ئکہ سے متصل اور قریب ہو جاتا ہے (ملا ئکہ سے مراد وہ وجود ہے جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے) مرتبہ انسان اور مرتبہ علیین میں اب جو بعض درجے باقی رہ جاتے ہیں انسان انھیں بھی ترقی کر کے حاصل کرلیتا ہے اور ملا ئکہ سے استفاضہ اور استمداد کرنے لگتا ہے اور اس کے تمام مسائی و مقاصد کا مرکز حقائق افسیاہی ہو جاتے ہیں۔ اس مرتبہ شریف میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو حد انسانیت سے ترقی کر جائے۔ اس حالت میں اس کے اوپر کبھی امور الٰہیہ خود بخود وارد

ہونے لگتے ہیں۔ اس کا ادراک قوی اور دل بیدار ہو جاتا ہے اور متخیلہ میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے جیسا
کہ محسوسات میں یہ نبوت ہے اور یہ اس کے حامل انبیا کہلاتے ہیں بعض دفعہ ان حضرات کو امور
حقائق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں۔ جس میں کوئی اخفا نہیں ہوتا اور بعض دفعہ انھیں
کچھ خفا و غموض رہتا ہے۔ امام غزالیؒ نقذ من الضلال میں لکھتے ہیں کہ انسان اصل خلقت کے لحاظ
سے جاہل پیدا ہوا ہے مگر وہ ترقی کرتے کرتے اس زمانہ تک پہنچ جاتا ہے جسے عقل کا زمانہ کہتے ہیں
لیکن عقل کی سرحد سے بھی آگے ایک اور درجہ ہے جس کے مدرکات کے لئے عقل محض بیکار ہے
اس درجہ کا نام نبوت ہے۔ امام رازی کہتے ہیں کہ نبوت صرف قوت نظری و عملی کے کمال کا نام
ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ انسان کی فطرت اور صورت نوعیہ کا اقتضا یہ ہے کہ ایک
شخص مدتوں میں ایسا پیدا ہو جو وحی الٰہی کے القا کی قابلیت رکھتا ہو ابن حزم کا قول ہے کہ نبوت کی
حقیقت یہ ہے کہ اس کے حامل کو بغیر تعلیم و تعلم کے حاصل ہو (ماخوذ از خوز الاصغر۔ الغزالی الکلام)

(۱۳۷) وحی: جب انسان ترقی کرتے کرتے اس انتہائی شرف تک پہنچ جاتا ہے جو غایت کمال بنی آدم
ہے تو اسپر دو حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ظاہر ہوتی ہے مگر وہ مدت العمر احوال موجودات میں غور
و خوض کرتا رہتا ہے جس سے اسکی نظر و فکر اسقدر قوی و تیز ہو جاتی ہے کہ امور الٰہیہ و اسرار روحانیہ
اس کے نفس پر مثل بدیہیات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ یہ حالت پیدا ہوتے ہی امور الٰہیہ بغیر اس
کے کہ انکی طرف ارتقا کیا جائے خود وہ بوجہ اتصال باہمی اس عالی منزلت اور روشن ضمیر کی جانب
انحطاط و نزول فرماتے ہیں۔ اس ثانی الذکر حالت کو علامہ ابن مسکویہ فوز الاصغر میں اسطرح تفصیل
کیساتھ بیان کرتے ہیں کہ انسان قوت حس سے قوت تخیل کیطرف بڑھتا ہے اور قوت تخیل سے
قوت فکر کیطرف اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے اس وقت ان حقائق امور کا
ادراک کرتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں لیکن یہ صورت ترقی و تصاعد بعض مزاجوں میں منعکس ہو جاتی
ہے یعنی چونکہ قوی۔ بوجہ اتصال نہایت قوی التاثر و قوی التاثیر ہوتے ہیں اسلئے بعض انسانوں کی
قوتوں کا فیضان علی سبیل الانحطاط ہونے لگتا ہے پس اس حالت میں عقل قوت فکریہ میں اثر کرتی ہے
اور قوت فکریہ قوت متخیلہ میں اور قوت متخیلہ حس میں۔ اسوقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور
اسباب و مبادی کو اسطرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں خارج از ذہن شے کا معائنہ فرما رہا ہے اور
گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے۔ کبھی اس میں تاویل کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اور
کبھی بطور رمز ادراک فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ جناب باری عزاسمہ کی بارگاہ سے جو
فیضان و اکرام نفس ناطقہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے
قبول کرتا ہے یا بعض سے۔ پس ہر وقت کے لحاظ سے وحی کی ایک علیحدہ قسم قرار پائی اور اسی قدر وحی
کے اصناف مقرر ہوئے۔ جسقدر کہ قوائے نفس کے اقسام ہیں۔ انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام معانی بسیطہ
و حقائق شریفہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ کہ ان حقائق کو عالم بیداری میں اپنی

آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں۔ ایسا ادراک احوال وحی میں ایک حال ہے جسکی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیقت حقہ جب مافوق سے فائز ہوتی ہے تو اس کا ابتدائی اثر نبی کی قوت ممیزہ یعنی عقل میں ہوتا ہے اسکے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جانب اسفل ہیں (یعنے وہ قوتیں جو افق حیوان میں ہیں یعنی حس و سمع و بصر) دوسرا طریقہ ادراک حقایق کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف جناب باری عزاسمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے وماکان لبشران یکلمہ اللہ الا وحیااومن وراء حجاب یعنی کوئی بشر خدائے تعالیٰ سے سوائے ان دو طریقوں کے کسی طرح کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردے کے پرے سے۔ طریقہ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام سنتے تھے تو ان کے قلب مبارک پر ایک خوف و دہشت طاری ہوتی تھی جسکے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ وثوق و یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ (ماخوذ از نورالاصفر)

(۱۳۸) (Libertines) سترھویں صدی عیسوی میں یورپ میں آزاد خیال لوگونکی جماعت تھی جو معاد کی منکر تھی اور عیش و عشرت اور دنیاوی لذتوں میں منہمک رہا کرتی تھی۔

(۱۳۹) موسیو رینان نے غزالی پر اسطرح تبصرہ کرنے میں بے انصافی سے کام لیا ہے۔ ان کا یہ خیال کہ مطالعہ و فلسفہ میں کامیابی نہ ہونیکی وجہ سے غزالی نے اپنی جھنجلاہٹ کو دیگر فلاسفہ پر نکالا ہے۔ انکی سوانح عمری پر غور کرنے سے بالکل باطل معلوم ہوتا ہے۔ امام صاحب کی سوانح عمری چار حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے ایک زمانہ طالبعلمی۔ دوسرا زمانہ درس و تدریس۔ تیسرا زمانہ خدمات شاہی و ملکی اور چوتھا زمانہ تصوف جب کہ انہیں امیروں سے ملنا سخت دشوار گذرتا تھا۔ انہوں نے نہایت ٹھنڈے دل سے اپنے زمانہ کے تمام مذاہب مختلفہ اور نیز مذاہب اسلام کے فرق مختلفہ کے عقائد کا مطالعہ کیا اور تحقیق سے کام لیا۔ اگر جاہ طلبی مقصود ہوتی تو ان کے لئے دنیاوی عروج کم نہ تھا۔ اگر فلسفی بننا ہوتا تو اس فن شریف میں جو انہیں دستگاہ کامل حاصل تھی ان کے لئے کافی تھی۔ مگر جس طرح انہوں نے مختلف مذاہب و فرقہ ہائے مذاہب کا بلا قید مطالعہ کیا اسی طرح فلسفہ کا بھی کیا' جو طبیعت کہ راہنمایان مذہب و بانیان فرقہ ہائے مذہب کے سامنے سر تقلید خم نہیں کر سکتی تھی وہ ارسطو کے سامنے کیسے جھکتی۔ ان کی طبیعت کا خاصہ تھا کہ تحقیقات میں اتباع و تقلید کے شکنجوں سے آزاد رہنا پسند کرتے تھے۔ یہی وجہ ہوئی جو مشائین کے دائرہ خیال کے اندر وہ مقید نہ رہ سکے اور جس قید (یعنی ارسطو کے اتباع تام) کو ابن رشد نے اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اس کے متحمل نہ ہو سکے اور میدان میں آگے گھوڑا دوڑانے لگے۔ تصوف کا میدان ایسا میدان ہے جہاں محض علم کی مدد سے آدمی قطع مسافت نہیں کر سکتا۔ یہاں ریاضت کی بھی شدید ضرورت ہوتی ہے اور ریاضت کے ساتھ ساتھ قوائے متخیلہ و متفکرہ و عقلیہ کی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اس میں علم و عمل دونوں ساتھ ساتھ رہتے ہیں چنانچہ امام صاحب نے بھی یہی راستہ اختیار کیا اور ادراک میں سرعت اور حدس میں قوت حاصل کر کے پردے کے پیچھے سے وہ چیزیں دیکھنے لگے جو فلاسفہ مشائین کو نہیں نظر آتی تھیں یہاں پہنچ کر

انھیں اطمینان حاصل ہوا۔ موسیو رینا ان باتوں کو نہیں سمجھ سکتے۔ اس لئے وہ امام صاحب کے متعلق ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی پرواز صرف عالم سفلی تک ہے۔ وہ خود اپنے ایک خیال پر قائم نہیں رہتے اور اپنی رائے کی صحت پر خود بھی متشکک نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے جو بے ساختہ وہ الفاظ ان کی قلم سے نکل جاتے ہیں جو اس فصل کے اخیر الفاظ ہیں یعنی ممکن ہے کہ فلاسفہ ہی تنگی خیال کے ملزم ہوں۔

فلسفہ ابن رشد بنی اسرائیل میں

(۱) فلسفہ یہود پر ایک سرسری نظر

فلسفہ عرب پر یہودیوں نے واقعی بڑے التفات کے ساتھ توجہ صرف کی۔ اسلام میں فلاسفہ جستہ جستہ کہیں کہیں نظر آجاتے تھے۔ لوگ انھیں اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے اور جن دو تین بادشاہوں نے ان کی حمایت و حفاظت کی وہ بھی پختہ مذہب مسلمانوں کے نشانہ ملامت بنے۔ ان کی تصنیفات کا اگر کہیں پتہ ملتا ہے تو عبرانی تراجم یا عربی حروف میں جن میں یہودیوں کے استعمال کے لئے کتابیں نقل کی گئی تھیں۔ ازمنہ وسطیٰ میں جس قدر یہودیوں کا تمدن تھا وہ سب اسلامی تہذیب و تمدن کا عکس تھا جو عیسائی تہذیب سے زیادہ ان کی حسب حال تھا۔ یہ اہل عرب ہی کے اثر کا نتیجہ تھا کہ دسویں صدی عیسوی میں دارالعلوم سورا (۱) میں (جو بغداد کے قریب ہے) پہلی مرتبہ کوشش کی جاتی ہے کہ ایک معقولی علم کلام کی بنیاد ڈالی جائے۔ اس دارالعلوم (۲) کا نام سعدیہ تھا۔ اندلس میں جب مسلمانوں کے غلبہ کا زمانہ آیا تو یہاں بھی یہی نتائج ظاہر ہونا شروع ہوئے۔ کسی قوم کے فاتحین نے کبھی تحمل روا داری و اعتدال کو مفتوحین کے حق میں اس حد تک روا نہیں رکھا ہے جتنا کہ اہل عرب نے روا رکھا۔ دسویں صدی عیسوی سے عربی زبان مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ سب کی مشترک زبان تھی۔ مذہبی پیشواؤں کی ممانعت کے باوجود باہم ایک دوسرے میں شادی بیاہ ہوا کرتے تھے۔ لاطینی زبان اور علوم مذہب کی تعلیم بہت زیادہ اعتبار سے گر گئی تھی۔ ایک اسقف ایسے قصیدے تصنیف کرتا نظر آتا تھا جس میں زبان کی روانی۔ وزن شعر اور اس کی نزاکتیں تمام تر مدنظر رکھی جاتی تھیں۔ الواری ساکن قرطبہ اپنے اہل ملک کو مسیحی علم و ادب کے مقابلہ میں عربی ادب کو ترجیح دینے پر سخت ملامت کرتا ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب اور اپنی زبان دونوں کو ایک ساتھ ترک کرتے چلے جا رہے ہیں۔ اور اسلامی بلاغت و معانی کی نزاکتیں اور موزوں قوافی اختیار کرتے جاتے ہیں۔ یہودیوں نے عربوں کی فتح کو اس سے بھی زیادہ طوع خاطر کے ساتھ تسلیم کیا۔ اس غریب قوم کو اجنبی ممالک کے دور و دراز سفر میں آخرکار یہاں تھوڑا سا آرام ملا اور یہ مقام ان کے لئے نمونہ یروشلم بن گیا۔ اندلس زمانہ دراز تک یہودیوں کا دوسرا وطن بنا رہا۔ ۱۳۵ء میں ایڈرین (۳) کے زمانہ میں یہود خاندانوں کی ایک بڑی تعداد اس بلا سے جو اس قوم پر نازل ہوئی تھی راہ

فرار اختیار کر کے اندلس میں پناہ گزیں ہوئی تھی اور جب سے یہیں سکونت پذیر تھی۔ وزی گاتھ (۴) نے ان پر ایسے مظالم کئے تھے کہ عربوں کو انھوں نے مصیبتوں سے نجات دینے والا سمجھا اور علوم و حکمت اور مطالعہ کی ہم مذاقی نے ان دونوں قوموں کے شیر و شکر ہو جانے میں جو کمی رہ گئی تھی اس کی تکمیل کر دی حتیٰ کہ لوگوں نے دیکھا ہے کہ یہودی دارالعلوم قرطبہ کی صدارت کر رہے ہیں۔ تہذیب ذہنی کا یہ رشتہ اتحاد ایسا ہے کہ ہمیشہ مذہبی تحمل روا داری پھیلانے کا بہترین ذریعہ سمجھا گیا ہے۔

گو کہ فلسفہ یہود موسیٰ میمونی کے زمانہ سے فلسفہ عرب کا عکس و نقل کہا جاتا ہے تاہم ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہود اندلس کو جو فلسفہ کی طرف رغبت ہوئی اس کی محرک اول خصوصیت کے ساتھ وہ علمی سرگرمی تھی جو مشرق میں سعدیہ کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی۔ حسدای ابن شفرودت جو خلیفہ حکم ثانی کا طبیب تھا اس رسوخ سے جو خلیفہ کی خدمت میں اسے حاصل تھا یہ کام لیتا تھا کہ اپنے ہم مذہب باشندگان اندلس میں ان علوم عقلیہ کو پھیلائے جس کی ابتداء مدرسہ سورا سے ہوئی تھی۔

ابن باجہ جو عربی اندلسی فلاسفہ میں در حقیقت بہت مشہور و معروف حکیم گزرا ہے اس سے ایک پشت پہلے ابن جبرول (۵) (یہودی) کا زمانہ تھا۔ یہ شخص اپنے اہل مذہب میں یگانہ روزگار تھا۔ علمائے مذہب اس کی بے باکی سے ناخوش تھے لیکن مسئلہ خلق عالم میں پختہ مذہب جماعت کے ساتھ اس نے جو بڑی رعائتیں کی تھیں ان کی وجہ سے جانشینان موسیٰ میمونی سے جو فلسفہ ارسطو میں ابن رشد کی پیروی کرتے تھے یہ بہت پیچھے رہ گیا یہی وجہ ہے کہ اس کی کتاب ینبوع الحیات کا عبرانی نسخہ گوشہ گمنامی میں رہ گیا اور بخلاف اس کے لاطینی نسخہ کو بہت بڑا مرتبہ استناد حاصل ہوا۔ غرض کہ گیارہویں عیسوی کے نصف آخر سے فلسفہ ارسطو کے حامی و حائل یہی یہودی رہے۔ ان کے مقابلہ میں عرب متکلمین کے حریفانہ مسائل کوئی نہیں پوچھتا تھا چنانچہ اہل مذہب کو اندیشہ ہونے لگا اور انھوں نے تردید کی کوششیں شروع کیں جن کا پتہ مشہور و معروف کتاب خضری مصنف یہودائی حلوی سے خاص کر ملتا ہے۔ اس تحریک نے لوگوں کے ضمیر میں ایک سخت طلاطم پیدا کر دیا۔ جتنے طریقے ممکن تھے سب ہی اختیار کئے گئے کہ عقائد مذہب کو عقل سے مطابق کیا جائے۔ اس کے بعد موسیٰ ثانی کا ظہور ہوا۔ جس نے اپنی ذکاوت و فطانت جبلی سے تمام مساعی ما قبل کا رشتہ پھر ہاتھ میں لیا اور فلسفہ یہود کا صحیح معنی میں بانی مبانی کہلائے جانے کا مستحق ہوا۔

(۲) موسیٰ میمونی

اگر لاون افریقی کی بات کا اعتبار کیا جائے تو موسیٰ میمونی (۶) ابن رشد کے زمانہ نکبت تک اس کا شاگرد اور نیز میزبان رہا ہے۔ موسیٰ نے یہ دیکھا کہ یا تو استاد سے ترک تعلق کر لینا ہوگا یا مہمانداری اور مدارات میں کمی ہوگی اس لئے حالات ظاہرہ سے خوفزدہ ہو کر مصر چلا گیا۔

موسیو منک نے اس قصہ میں جس قدر مہمل اور خارج از امکان باتیں تھیں سب چھانٹ کر لغو ثابت کی ہیں (۷) ابن رشد کی نکبت کا واقعہ جس وقت پیش آیا ہے اس کے تیس سال قبل خلفائے موحدین کی سختیوں سے بچنے کے لئے موسیٰ میمونی اندلس سے ہجرت کر چکا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اپنی کتاب مور نبو کن (۸) (باب دوم و نہم) میں وہ لکھتا ہے کہ میں ابن باد کے شاگرد کا شاگرد ہوں لیکن اس میں کہیں ابن رشد کا ذکر نہیں کرتا۔ علاوہ اس کے ہمیں وہ صحیح تاریخ معلوم ہے جب سے ابن رشد کی تصنیفات اس کے علم میں آنے لگیں۔ اس تاریخ پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ اس کی زندگی کے آخیر زمانہ کی بات ہے ۹۱-۱۱۹۰ء میں جو ایک خط اس نے قاہرہ سے اپنے عزیز شاگرد یوسف بن یہود کے نام لکھا ہے اس کا مضمون یہ ہے:-

مجھے حال ہی میں وہ تمام کتابیں سوائے حس و محسوس کے دستیاب ہوئی ہیں جو ابن رشد نے تصنیفات ارسطو پر لکھی ہیں۔ میں نے دیکھا کہ اس نے حق کو نہایت انصاف کے ساتھ دریافت کیا ہے لیکن ابھی تک مجھے اس کی تصنیفات کے مطالعہ کا موقع نہیں ملا۔ اس لئے باسنج (۹) کا یہ کہنا غلط ہے کہ میمونی نے مذہبی معاملات کے ساتھ بے اعتنائی کرنا ابن رشد سے سیکھا تھا۔ میمونی کو ابن باجہ کی شاگردی کا بھی موقع نہیں مل سکتا تھا۔ گو لاون افریقی کا یہی کہنا ہے اور دوسرے لوگ بھی اس کی تقلید میں یہی کہتے چلے آئے ہیں کیونکہ جس وقت ابن باجہ کا ۱۱۳۸ء انتقال ہوا اس وقت موسیٰ میمونی کی عمر صرف تین سال کی تھی۔ ابن رشد کو جو مرتبہ استناد یہودیوں میں موسیٰ میمونی کی بدولت حاصل ہوا وہ دراصل اس اثر کا ایک بالواسطہ نتیجہ تھا جو اس شخص کی ذات سے علوم یہود پر پڑا۔ میمونی اور ابن رشد دونوں نے ایک ہی چشمہ سے فیض حاصل کیا۔ ان میں سے ایک نے اپنی جگہ پر اوسی فلسفہ کا اتباع کیا جس کی عرب مشائین نے تعلیم دی تھی اور دونوں اپنی اپنی تحقیقات میں ایک ہی نتیجہ پر پہنچے۔ اس لئے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ بردکر (۱۰) اور دوسرے مورخین فلسفہ اس ہمرنگی سے متحیر ہو کر لاون کی سند کی بنا پر یہ خیال کرنے لگے کہ میمونی بھی ابن رشد کے تلامذہ میں سے تھا۔ یہ یہودی حکیم جہاں پر متکلمین کے مقابلہ میں بحث کرتا ہے صرف وہیں معلوم ہوتا ہے کہ اسے حکمائے عرب

سے کیا ہم خیالی اور ہمدردی ہے۔ مسئلہ اجسام دقیقہ بسیطہ (اجزائی لایتجزیٰ)- ابطال قوانین فطرت اور تسبیب پر اس نے بہت سخت بحث کی ہے۔ جہاں وہ بعض یہودی علمائے مشائین کی طرح یہ تسلیم کرتا ہے کہ مادہ قدیم ہے اور موسیٰ (علیہ السلام) نے توریت کے باب اول میں پیدائش میں صرف اشیاء کی فطری ترتیب مراد لی ہے وہاں یہ بھی وہ نہیں مانتا کہ عالم کو قدیم جاننا کسی سخت کفر و الحاد کی بات ہے۔ سلسلہ اکر سماوی (۱۱) اور تدبیر الٰہی جو ان اکر کو باہم مربوط رکھتی ہے ان مسائل میں سے ہیں جن میں وہ دیگر فلاسفہ کے بالکل ہمزبان ہے۔ ان کی طرح وہ بھی یہ تسلیم نہیں کرتا کہ خدا کو مخلوق سے کسی نہج پر کوئی مماثلث و مشابہت ہو سکتی ہے۔ "ہم خدا کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایسا نہیں ہے مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایسا (۱۲) ایسا ہے! حتیٰ کہ وہ خدا کے ساتھ وجود توحید اور قدم کی صفات کو بھی حق سے منسوب کرنے کی جرات نہیں کرتا اس لئے کہ ان صفات کے متعلق یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ ذات بحث سے بالکل جدا ہو سکتی ہیں۔ اور اس کا اندیشہ خاص طور پر پیدا ہو جاتا ہے کہ کہیں عیسائیوں کے مسئلہ اقانیم ثلاثہ (۱۳) سے اس میں کوئی مشابہت نہ پیدا ہو جائے۔ یہی عقیدہ بالکل معطلین کا ہے۔ اس کے مسئلہ عقل میں اور ابن رشد میں بمشکل کوئی فرق ہو گا۔ وہ کہتا ہے کہ عقل ہیولانی (مادی) کے ماورا جس کا دارومدار حواس پر ہے عقل اکتسابی (مستفاد) ہے جو عقل کلی کے ظہور سے پیدا ہوئی ہے اور ہمیشہ حالت فاعلی میں رہتی ہے۔ یہی خود خدا ہے۔ ہستیاں جسما" الگ الگ ہیں مگر عددا" الگ الگ نہیں۔ بہرحال سب کی روح صرف ایک ہی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ میمونی عقل منفردہ (یعنی نفس ناطقہ) کو اس سے زیادہ انفرادی حیثیت دیتا ہے جتنی کہ ابن رشد نے دی ہے۔ اور روح کی طرف ایک دوسری قسم کے جوہر کو منسوب کرتا ہے مگر قیامت کی بحث میں وہ پریشان ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح پر اس کی توضیح کرنے کی کوشش کرتا ہے جس سے کوئی اطمینان کے قابل نتیجہ نہیں برآمد ہوتا۔ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس کے اعتراضات بعض دفعہ یہاں تک پہنچ جاتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسئلہ ابدیت پر حملہ کرنے لگا ہے۔ آدمی کا کمال اس میں ہے کہ علم و حکمت کی مدد سے اپنی فطرت کو مہذب کرے اور اس میں عروج پیدا کرے۔ علم و حکمت ہی وہ خالص عبادت ہے جو اللہ نے ہم پر فرض کی ہے۔ اسی علم و حکمت کی مدد سے روح کو وہ نظارہ جو جسم کے بعد حاصل ہوتا ہے اسی عالم میں کشف ہونے لگتا ہے۔ لیکن اس حکمت پر ہر ایک کی رسائی ممکن نہیں سیدھے سادے اور بے علم لوگوں کے لئے خدا نے حکمت کا کام نبوت سے لیا ہے۔ نبوت ایک ایسی فطری حالت ہے جو عامتہ الناس کی حالت سے کامل تر ہے۔ اس رتبہ پر صرف چند مخصوص آدمی پہنچ سکتے ہیں۔

وحی میں اور عقل فعال کے القا ہونے میں یا بالفاظ دیگر عقل مطلق کے مکاشفہ دوامی میں اصلا کوئی فرق نہیں۔

(۳) فلسفہ ابن رشد جس طرح کہ یہودیوں نے اختیار کیا

اس مسئلہ کو فلسفہ ابن رشد کے نام سے مشہور کرنے کے لئے صرف اس کے نام کی ضرورت تھی۔ میمونی کی قوی تحریک پر ابن رشد کا نام بنی اسرائیل میں بلا تامل فلسفہ میں بمنزلہ اعلیٰ ترین سند کے لیا جانے لگا۔ موسیٰ میمونی کے ایک شاگرد یوسف بن یہودا کا ایک عجیب خط ہے جو اس نے اپنے استاد کے نام لکھا ہے۔ اسے دیکھنے کے ساتھ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ ابن رشد کو غالباً" اس کی حیات ہی میں بنی اسرائیل کے نزدیک کس قدر عظمت و اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ وہ لکھتا ہے کہ "کل آپ کی حسین مہ پارہ لڑکی عقد ثریا مجھ سے دو چار ہوئی اور مجھے اپنا فریفتہ بنا لیا۔ اس نوجوان لڑکی نے مجھے خورسند و مسرور کیا اور میں نے راستی ارادہ کے ساتھ اس شرع کے مطابق جو کوہ سنیا پر عطا ہوئی تھی اس سے عقد کر لیا۔ میں نے تین چیزیں دے کر یہ عقد کیا ہے۔ مہر میں زرد دستی دیا۔ چونکہ مجھے اس سے عشق تھا اس لئے میں نے ایک محبت نامہ لکھ دیا اور جس طرح نوجوان دوشیزہ سے ہم آغوش ہوتے ہیں میں بھی اس سے ہم آغوش ہوا۔ ان تمام ذریعوں سے اس لڑکی کو حاصل کر کے میں نے محبت کے بستر عروسی پر آنے کی اسے دعوت دی لیکن نہ تو میں نے کسی ترغیب سے کام لیا اور نہ ترہیب سے بلکہ وہ خود بخود مجھ سے محبت کرنے لگی کیونکہ میں بھی اس سے محبت کرتا تھا اور میری روح اس کی روح سے واصل ہو گئی تھی۔ یہ کل واقعہ ابن عبیداللہ (میمونی) اور ابن رشد دو مشہور گواہوں کے سامنے گذرا ہے جو میرے دوست ہیں۔ لیکن وہ ابھی بستر عروسی ہی پر تھی اور میرے ہی قابو میں تھی کہ اظہار بے وفائی کرنے لگی اور دوسرے عاشقوں کی طرف بھی نظر کرنے لگی ..." یہ منکوحہ فلسفہ تھی جسے یوسف ابن یہود نے اپنے استاد سے عقد میں لیا تھا اور جس سے جیسا کہ پایا جاتا ہے اس کی خاطر خواہ تشفی نہیں ہوئی۔ ہم یوسف ابن یہود کے اس مذاق استعارہ کے مرہون منت ہیں جس کی تعبیر غزل الغزلات حضرت سلیمانؑ سے کم عجیب نہیں۔ اس میں سلیمیہ نفس انفرادی ہے جو بہ تقاضائے عشق عقل فعال کے ساتھ متصل ہونے کی متلاشی ہے۔ حضرت یعقوبؑ کی جنگ نفس بھی اسی قبیل سے ہے یعنی حضرت یعقوبؑ کا وہ نفس معقولی جنگ کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ عقل فعال تک جو فرشتہ کے بھیس میں ظاہر ہوئی ہے پہنچ جائے لیکن جب تک وہ اس جسم کی قید میں گرفتار ہے وہاں تک نہیں پہنچ سکتی اور یہ لڑائی صبح صادق تک

باقی رہتی ہے یعنی اس وقت تک جبکہ روح مادہ ظلمت سے نجات حاصل کر کے نور قدیم تک نہ پہنچ جائے۔ جمال الدین قفطی نے ایک اور دلچسپ قصہ اپنی تاریخ فلاسفہ میں بیان کیا ہے اور جسے ابوالفرج نے نقل کیا ہے اور خاتمہ پر یہ اضافہ کیا ہے کہ یوسف ابن یہود اور ابن رشد کے مسائل میں کیا باہم دیگر مماثلت ہے۔ جمال الدین کہتا ہے کہ مجھ سے اور اس سے گہرے دوستانہ تعلقات تھے میں نے ایک دن کہا کہ اگر یہ صحیح ہے کہ روح جسم کے بغیر بھی زندہ رہتی ہے اور موت کے بعد بھی اسے خارجی اشیاء کا علم باقی رہتا ہے تو مجھ سے وعدہ کرو کہ اگر تم مجھ سے پہلے مرجاؤ تو میرے پاس آکر اس کی حقیقت بیان کرو گے اور اگر میں پہلے مرجاؤں تو میں آکر بیان کروں گا۔ ہم دونوں اپنے وعدہ پر قائم رہے۔ اس کا انتقال پہلے ہوا اور مجھے چند سال تک جواب کے لئے انتظار کرنا پڑا آخرکار ایک دن میرے خواب میں آیا میں نے کہا "اے حکیم کیا میرے تمہارے درمیان یہ معاہدہ نہیں ہوا تھا کہ تم مجھ سے آکر مابعد موت کے واقعات بیان کرو گے۔ اس کی سخت ضرورت ہے کہ تم پر جو کچھ گذرا سب مجھ سے بیان کر دو اور بتاؤ کہ لوگوں پر موت کے بعد کیا گذرا کرتی ہے۔" اس نے جواب دیا کہ کل کل سے مل گیا اور جزو جزو کے ساتھ شامل ہو گیا۔ میں فوراً سمجھ گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں یعنی روح جو ایک کلی شے ہے کل کی طرف چلی گئی اور جسم جو ایک جزوی شے ہے اپنے مرکز ارضی کی طرف لوٹ گیا۔ جب میں بیدار ہوا تو جواب کی نزاکت سے لطف لیتا رہا۔ موسیٰ میمونی کے تمام پیرو فلسفہ ارسطو کی تعبیر میں ابن رشد کے ہمراہ رہے۔ چنانچہ یہ واقعہ اس قدر شہرت پکڑ گیا کہ ولیم ڈادورن (۱۴) یہ کہنے سے بھی نہیں ڈرا کہ جتنے یہودی عربوں کی حکومت میں تھے ان میں سے ایک بھی ایسا نہ تھا جو دین ابراہیمیؑ (۱۵) پر قائم رہا ہو یا جس پر عربوں کی یا ان کے فلاسفہ کی غلطیوں کا اثر نہ پڑا ہو۔ ایک معقولی ہل چل جو اس قدر واضح اور بین نظر آتی ہے علمائے مذہب کو سخت مخالفت پر برانگیختہ کرنے سے باز نہ رہے۔ یہودیوں کی دینی جماعتیں جو پراونس (۱۶)۔ کٹالوں (۱۷) اور ازغوں (۱۸) میں تھیں ان سب میں باہم ایک صدی سے زیادہ تک پیروان میمونی اور فلسفہ کے باعث جنگ ہوتی رہی۔ لوگ ایک دوسرے کو مذہب سے خارج کرتے رہے۔ بعض نے یہاں تک اس قضیہ کو بڑھایا کہ اپنے مخالفین کے مقابلہ میں سنداً علمائے مذہب کے احکام پیش کرنے لگے۔ مونٹ پیلیر (۱۹) بارسلونہ (۲۰) اور طلیطلہ (۲۱) نے ابن میمون کے تصنیفات کو سپرد آتش کر دیا ناربان (۲۲) نے بے شک ایک لمحہ تک ان کی حمایت کی تھی ارسطو اور میمونی کے موافق و مخالف رسائل یکے بعد دیگر سے شائع ہوتے رہے۔ ۱۳۰۵ء میں مذہبی جماعت کے امام سلیمان ابن ادریس نے اپنے زور سے بارسلونہ میں فلسفہ کے خلاف

فتویٰ حاصل کیا اور اس کی کتب کو پچیس سال کی عمر کے قبل پڑھنے کی ممانعت کرا دی اور اس جرم کی پاداش میں مذہب سے خارج کر دینے کی سزا قرار دی گئی۔ اس کے مقابلہ میں داود کنچی کے تبحر اور شم طاب بن فلاقورہ یہودا۔ پنی ٹی ڈی بزورس یوسف ابن تسفنی کی کامیاب سعی و کوشش کا یہ نتیجہ ہوا کہ جماعت علمائے یہود میں فلسفہ ارسطو کو کامیابی حاصل ہوئی۔ یہ ایک ان نادر کامیابیوں کی مثال ہے جو فلسفہ کو اہل مذہب پر حاصل ہوئی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ازمنہ وسطیٰ کے نصف آخر میں بنی اسرائیل ہی معقولیت کے۔ حامی و وکیل سمجھے جانے لگے۔

(۴) ابن رشد کی تصانیف کے عبرانی ترجمے

فلسفہ یہود کا یہ دوسرا دور دو خاص باتوں کی وجہ سے ممتاز ہے یعنی (۱) زمانہ کا نقشہ بدلتا ہے الموادین کے تشدد فی الدین کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں سے فلسفہ کا چرچا اٹھ جاتا ہے اور یہودی تہذیب کے پھر قدیم اندلس مسیحی پراونس۔ لانگوڈاک (۲۳)۔ برشلونہ سر قسطیہ۔ ناربان کی طرف بڑھتے ہیں اور مانٹ پیلیر۔ لونل بے زیر (۲۴)۔ لارجن جیور (۲۵) اور مار میلس اس نئی تحریک کے مرکز بن جاتے ہیں (۲) فلسفہ یہود حرفاً" حرفاً" فلسفہ عرب کے خط و خال اختیار کرتا ہے۔ میمونی کے زمانہ کے قبل تک یہ فلسفہ گو اہم امور میں مشائین کے طرز پر تھا تاہم بلا پابندی قیود خاصا آزادانہ نشوو نما حاصل کر رہا تھا چنانچہ سعادیا ابن جبرول' یہود اطلویٰ ہمارے سامنے۔ ابی لارڈ (۲۶) اور روسیلن (۲۷) وغیرہ کی طرح ان متقدمین فلاسفہ الہٰیات (یعنی مدرسین اول) کی یاد تازہ کرتے ہیں جو فلسفہ ارسطو کے مکمل ترجمے ہونے کے پہلے گذرے ہیں۔ بخلاف اس کے موسیٰ میمونی۔ لوی بن جرشون۔ ان متاخرین فلاسفہ (یعنی مدرسین ثانی) کی مانند ہیں مثلاً البرٹ اور سینٹ طامس جن کے زمانہ میں فلسفہ ارسطو کا تمام و کمال ترجمہ ہو چکا تھا اور اس کے مجموعے موجود تھے۔ اس کے بعد سے ارسطو کی تصنیفات جن کے ساتھ ابن رشد کی شرح بسیط بھی ہوا کرتی تھی فلسفہ یہود کی تنہا بنیاد قرار دی گئیں جنھیں چھوڑ کر کسی اور طرف رجوع نہیں کیا جاتا تھا۔ یہ صرف بنی اسرائیل کا طفیل ہے کہ ابن رشد کی شہرت بطور شارح ارسطو کے دنیا میں ہوئی۔ انھیں لوگوں نے اسے ارسطو کی روح اور عقل کا خطاب دیا جس کی توثیق مدرسہ پیڈوا نے کر دی۔ حقیقت یہ ہے کہ ارسطو کی تصنیفات بلا شرح عبرانی قلمی نسخوں میں شاذ و نادر ہی ملیں گی۔ بخلاف اس کے وہ رسالے جن کے ساتھ ابن رشد کی شرح یا تلخیصات بھی ہیں اکثر ملتے ہیں اور ارسطو ہی کے نام سے مزین نظر آتے ہیں۔ جب یہودیوں کی تہذیب و شائستگی نے اندلس اسلامی سے خروج کیا اور پراونس اور کوہ پی ری نیز کے قرب و

حصوں کے حصوں میں داخل ہوئی تو عربی جو اس وقت تک ان کی معمولی علمی زبان تھی عرف عام سے گر گئی اور اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ حکمت و فلسفہ کی تمام اہم تصنیفات کا ترجمہ عبرانی میں ہو جائے۔ یہ عبرانی ترجمے اصلی عربی متون کے ناپید ہونے کے باوجود خود اکثر باقی رہ گئے ہیں اور خاصی تعداد میں کتب خانوں میں مل جاتے ہیں حتیٰ کہ فلسفہ عرب کی تاریخ لکھنے کے لئے عربی زبان کو اتنی ضرورت نہیں جتنی کہ ربی عبرانی کی۔ علاوہ اس کے جو طریقہ ان ترجموں میں اختیار کیا گیا ہے وہ بے حد آسان ہے۔ اصل متن کا درحقیقت ترجمہ کرنے کی بجائے اکثر عربی الفاظ عبری حروف میں لکھ دیئے گئے ہیں۔ بہت سے عربی لفظ بالکل اپنی اصلی شکل میں محفوظ رکھے گئے ہیں۔ ہر ایک عربی مادہ کے بجائے عبری مادہ رکھ دیا ہے گو اس لفظ کے معنی دونوں زبانوں میں مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔ صرف و نحو کی گردانوں میں یہ رعایت مرعی رکھی ہے اور یہ خصوصیت یہاں تک بڑھی ہوئی ہے کہ اگر ایک خاص طریقہ پر کوشش کی جائے تو بلا تردد وہ عربی متون جو یہودی مترجمین کے سامنے تھے پھر اپنی اصل زبان میں منتقل ہو سکتے ہیں۔ صرف چند خاص خط و خال کے رسالے ہیں مثلاً تلخیص رسالہ بلاغت و معانی، تلخیص رسالہ شاعری، تلخیص جمہوریہ افلاطون اور تہافتہ التہافہ۔ جن میں مترجمین نے کچھ اپنے نام سے بھی بیان کیا ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہم مذہب یہودیوں کی نظر میں دلچسپ معلوم ہونے کے لئے بعض ایسی جزئیات جو امتیاز خاص رکھتی تھیں اور ترجمہ نہیں ہو سکتی تھیں حذف کر دی گئی ہیں اور ان کی بجائے مترجم نے خود اپنی طرف سے اضافہ کر دیا ہے۔ اور کہیں مترجم نے اس کی زیادہ ضرورت سمجھی ہے کہ یہ عظیم الشان ترجمہ کے کام جو کل تیرہویں صدی اور چودھویں صدی کے حصہ اول میں ہوتے رہے اس کا سہرا خاندان طبان کے سر باندھا جاتا ہے یہ خاندان دراصل اندلس کا تھا لیکن پھر آکر لیونل (۲۸) میں رہنے لگا۔ اگر ہم پیرس کے شاہی کتب خانہ کی فہرست نسخہ ہائے قلمی پر اعتبار کریں تو معلوم ہوگا کہ اس خاندان میں یہود ابن طبان سب کا سردار تھا جسے شاہ مترجمان کہا کرتے ہیں۔ اسی نے ابن رشد کی شرح ،سیط طبیعات ارسطو و کتاب النفس و کتاب المائیات کا ترجمہ کیا تھا (دیکھو فہرست کتب ہائے عبرانی نمبر ۳۱۴ کتب خانہ مذکور) لیکن یہ غلطی ہے۔ یہودا بارھویں صدی عیسوی کے آخر میں ہوا ہے۔ جبکہ شرح ابن رشد کا عبرانی میں ترجمہ کرنے کا سوال ہی پیش نہیں ہو سکتا تھا بارتولوچی (۲۹) اور ولف (۳۰) کا یہ خیال ہی غلط ہے کہ ابن رشد کی تلخیص طبیعات کا ترجمہ سموئل ابن طبان نے کیا تھا۔ یہ تمام تراجم خاندان طبان کے تیسرے شخص کے ہاتھ کے ہیں جس کا نام موسیٰ ابن طبان تھا۔ ایک طرح پر سموئل (آغاز صدی سیزدہم) ابن رشد کی تصنیفات طبعی و مابعد الطبیعی کا پہلا

عبرانی مترجم کہا جا سکتا ہے۔ اس کی عظیم الشان تصنیف آراء الفلاسفہ ایک طرح کی دایرۃ المعارف ہے جس میں لفظ بہ لفظ ابن رشد کو نقل کرتا چلا گیا ہے اور کہتا ہے کہ اس سے زیادہ ارسطو کی تصنیفات کا صحیح شرح کرنے والا کوئی نہیں گذرا۔ مصنف نے عربی متون کی مدد سے اپنی کتاب لکھی ہے۔ اس عجیب و غریب کتاب کا درس صرف اس وقت بند ہوا ہے۔ جبکہ چند سال بعد خود ابن رشد کے متون تمام و کمال لوگوں کے ہاتھ آگئے۔ یہی حالت اس مجموعہ فلسفہ مشائین کی ہے جس کا نام طلب الحکمتہ ہے جسے یہود ابن سلومو کوہن ساکن طلیطلہ نے جو فریڈرک ثانی (شاہ جرمنی) کا ملازم تھا تصنیف کیا تھا۔ یہودا نے ۱۲۴۷ء میں اس اپنی کتاب کا بہت کچھ حصہ ابن رشد کی طریق پر لکھا ہے۔ اس مصنف کی اصطلاحیں طبانیوں کی اصطلاحوں سے بہت مختلف ہیں جو اسرائیلی مدرسہ ہائے فلسفہ میں اس وقت تک اصطلاح قانونی کی طرح مستقل سمجھی جاتی تھیں۔ شیم طاب ابن یوسف ابن فلافورہ یوسف بن فلافورہ جو ۱۲۲۶ء میں بمقام اندلس پیدا ہوا تھا وہ بھی ابن رشد کے شروح سے بہت کام لیتا ہے اور بعض وقت شارح اعظم کے بڑے بڑے جملے اور عبارت کی عبارت اپنے تصنیفات میں داخل کرتا جاتا ہے۔ یہی طریقہ جرشون ابن سلیمان نے اپنی کتاب الافلاک میں اختیار کیا ہے جو تیرھویں صدی کے نصف آخر میں لکھی گئی تھی۔ یہ پراونس کا ایک باشندہ تھا جو نیلپس میں آکر رہ گیا تھا اور خاندان طبانی سے رشتہ رکھتا تھا (جو سموئیل کا داماد تھا) صحیح معنوں میں ابن رشد کا پہلا مترجم ہے۔ یعقوب ابن ابی مریم جو ربی شمسون انطولی کا لڑکا تھا۔ ان یہودیوں میں سے ہے جنھیں فریڈرک ثانی (شہنشاہ جرمنی) کے دربار سے وظیفہ ملا کرتا تھا کہ علوم و حکمت اہل عرب کی اشاعت عام کی تدبیروں میں بادشاہ کی اعانت کرے۔ جبکہ قانون ارسطو کی شرح ابن رشد کا ترجمہ نیپلز میں ۱۲۳۲ء میں اس نے ختم کیا تو اختتام کتاب پر فریڈرک ثانی کی فیاضیوں اور شغفت علوم و حکمت کی بہت ثنا کی ہے اور یہ تمنا ظاہر کی ہے کہ کاش حضرت مسیحؑ اسی کے زمانہ میں تشریف فرما ہوں۔ انطولی نے مختصر المنطق کا ترجمہ عبرانی میں کیا ہے۔ علاوہ بریں پیرس ٹیورن (۳۱) اور ویانا کے کتب خانوں میں اسی کے نام سے ابن رشد کی مختصر المجسطی کا ترجمہ بھی موجود ہے جو بمقام نیپلز ۱۲۳۱ء میں ختم ہوا تھا۔ یہ ممکن ہے کہ انطولی کے ترجمے خاص کر لاطینی ترجموں کے خیال سے کئے گئے تھے انھیں پراونس میں شائع ہونے کا موقع کم ملا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے تیس برس بعد تقریباً ۱۲۶۰ء میں موسیٰ ابن طبان اپنے اہل مذہب کے سامنے شروع ابن رشد کا اور نیز اس کے بعض تصنیفات طبی مثلاً شرح ارجوزہ علی ابن سینا کا ایک مکمل ترجمہ پیش کر رہا ہے۔ اسی زمانہ ۱۲۵۹ء میں سلیمان ابن یوسف ابن ایوبؒ نے جو

غرناطی الاصل تھا مگر بعد میں بے زیرس (۳۲) میں آکر مقیم ہو گیا تھا ابن رشد کے شروع بسیط رسالتہ الفلک والعالم کا ترجمہ کیا ہے۔ ۱۲۸۴ء میں زکریا ابن اسحاق برشلونی نے شروع بسیط رسائل طبیعات الفلک و العالم اور مابعد الطبیعیات کا ترجمہ کیا ہے۔ یعقوب بن مشیر نے ۱۲۸۹ء میں مختصر المنطق کا ترجمہ کیا اور ۱۳۰۰ء میں کتاب الحیوانات کے مقالہ ہائے یازدہم تا نوزدہم کے شروح کا ترجمہ کیا۔

اس سے معلوم ہو گا کہ تیسری صدی عیسوی کے بعد سے انھیں شرحوں کے کم از کم تین مختلف ترجمے رائج تھے اور چودھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں نئے مترجموں کی جماعتیں مصروف کار نظر آتی ہیں۔ اس تحصیل حاصل کی کوشش کو دیکھ کر ہمیں حیرت زدہ نہ ہونا چاہیے۔ وسطی زمانہ میں موجودہ ترجموں کو تلاش کرنے اور دستیاب کرنے سے زیادہ یہ آسان تھا کہ نیا ترجمہ کر لیا جائے۔ اکثر یہ ترجمے بعض بعض بڑے لوگوں کے اشارہ اور توجہ سے ہوئے ہیں اور جن صوبوں میں ہوئے وہاں سے باہر نہیں گئے۔

ان مترجموں میں سے زیادہ کام کرنے والا اور محنتی کلانیم بن کلونیم بن میئرا تھا جو ۱۲۸۷ء میں بمقام آرلس (۳۳) پیدا ہوا تھا۔ ۱۳۱۴ء میں اس نے کتاب الدلائل (۳۴) (طرق وبراہین) براہین باطلہ اور معقولات ثانیہ کا ترجمہ کیا۔ ۱۳۱۷ء میں شروح رسالہ ہائے مابعد الطبیعیات۔ طبیعیات۔ الفلک والعالم کون و فساد و شہاب ثاقب مائیات کا ترجمہ کیا۔ اسی کے نام سے شرح کتاب النفس و شرح مکتوب اتصال عقل متفارقہ انسانی کا ترجمہ بھی ہماری نظر سے گذرا ہے۔ کلونیم لاطینی زبان سے واقف تھا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں ۱۳۲۸ء میں اس نے تہافتہ التہافہ کا ترجمہ عربی سے عبرانی میں کیا ہے۔ اسی کے ہم نام کالو کلونیم یا کلونیم ابن داؤد تیپلز کا ایک طبیب تھا جو سولھویں صدی عیسوی میں وینس میں رہا کرتا تھا۔ اور نیز جس نے تہافتہ اور مکتوب بر اتصال عقل متفارقہ انسانی کا ترجمہ عبرانی سے لاطینی میں کیا ہے۔ ان دونوں کے ناموں میں مغالطہ کرنے میں ہمیں بچنا چاہیے۔ ان تینوں شخصوں کے ناموں کے ایک ہونے نے بہت سے مغالطے اور پریشان خیالی پیدا کر دی ہے۔ ربی سموئیل بن یہودا بن مستولم مارسیلی نے جس کے باپ کو مائیلس (امیلی) بنگوداس کہا کرتے تھے ۱۳۲۱ء میں شرح اخلاق لقوماجس اور جمہوریت افلاطون کے ملخص کا ترجمہ کیا۔ تدروس تدروسی (تھیوڈور پسر تھیوڈور) ساکن ارلیس نے ۱۳۳۷ء میں قصبہ ٹرنکوئیل جو دریائے رون پر آرلیس کے محاذی واقع ہے وہیں قیام کر کے کتاب الدلائل (طرق براہین) براہین باطلہ، رسالہ بلاغت و معانی، رسالہ شاعری اور رسالہ اخلاق کے شروح بسیطہ کا ترجمہ کیا۔

یہی نسخہ ہے جسے موسیو گولڈن تھال نے شائع کیا ہے۔ ترجمہ کرنے والوں کی ایک کثیر تعداد اور بھی ہے۔ جن کے نام کچھ مشہور و معروف نہیں ہیں۔ اور ان کی تاریخیں بھی صحیح نہیں معلوم ہیں۔ مثلاً شم طاب بن اسحاق طرطوسی (مترجم شرح رسالہ طبیعیات و کتاب النفس) یعقوب بن شم طاب (مترجم معقولات اولیہ) یہود ابن تاشین میمون (مترجم الطبیعیات رسالہ افلاک و مقال فی التولید) موسیٰؒ بن طبورہ بن سموئیل بن شدائی۔ (مترجم رسالہ الفلک) موسیٰ بن سلیمان سیلونی (مترجم رسالہ مابعدالطبیعیات) یہود ابن یعقوب (مقالہ ہائے یازدہم تانوزدہم کتاب الحیوان) سلیمانؒ ابن موسیٰ الغوری (رسالہ النوم و الیقظہ) نے اس عظیم الشان کام کی انجام دہی میں محنتیں کی ہیں۔ رسالہ جوہر الکون جو مختلف مضامین اور بحثوں پر مشتمل ہے اور جس کا ترجمہ عربی سے لاطینی میں ہو چکا تھا اب اس کا ترجمہ یہود ابن موسیٰؒ بن دانیال رومی نے لاطینی سے عبرانی میں کیا اور اس کے ساتھ ساتھ اور بھی الہیات کے رسائل مصنفہ البرٹ سینٹ طامس و گا ئیلس رومی ترجمہ کئے۔ یہود پر لاطینی علمائے الہیات کے اثر کی یہ مثال صرف تنہا نہیں ہے۔ پختہ مذہب عیسائیوں نے جو فلسفہ ابن رشد کے خلاف جنگ آزمائیاں کی ہیں اور بحث و مباحثے ہوئے ہیں۔ انھیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عبرانی مصنفین کی تصنیفات میں اس قسم کا اثر کئی جگہ موجود ہے۔

(۵) لوی ابن جرشون و موسیٰ ناربان

چودھویں صدی عیسوی کا زمانہ تھا کہ بنی اسرائیل میں ابن رشد کی بہت بڑی سند مانی جاتی تھی۔ اس زمانہ کے فلاسفہ میں سب سے زیادہ مشہور حکیم لوی بن جرشون بغنولسی (۳۵) تھا جس نے ابن رشد کے شروح اور دیگر تصانیف کے متون کی شرح کی ہے مثلاً جوہر الکون، رسالہ امکان اتصال۔ بعض لوگوں کے لئے اس کی فرہنگ ایسی ہی ابن رشد کے متون کا ایک لازمی جزو ہو گی جیسے کہ خود ابن رشد کی شرح متن ارسطو کا جزو لازمی ہو گئی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ وسطی زمانہ میں اصلی متوں کے یہ ملخصات و تشریحات جو ثانی و ثالث اشخاص کیا کرتے تھے بہت پسند کی جاتی تھیں۔ لوی ابن جرشون کے مسائل خالص وہی ہیں جو عرب پیروان فلسفہ ارسطو کے تھے۔ اس نے موسی میمونی سے بھی زیادہ جرات کی ہے اور عقائد موسویؑ کو فلسفہ کے مطابق بنایا ہے۔ یہ شخص عالم کے ازلی و ابدی ہونے۔ نبوت کے وہبی ہونے۔ مادہ اولی کے بلاصورت موجود ہونے کا اور نیز تخلیق کے عدم امکان کا بلاتردد قائل تھا۔ اس طریق پر بنی اسرائیل میں ارسطو کی جگہ ابن رشد نے لے لی اور اسی کی کتابوں کی شرحیں کی جاتیں۔ انھیں

کے خلاصے کئے جاتے اور اسی کی تصنیفات کو ضروریات تعلیم کے واسطے ملخص و مختصر کر لیا کرتے تھے۔ موسی ناربانی نے جو لوی ابن جرشون کا ہمعصر ہے ناربان میں وہی کام کیا جو لوی چند میل کے فاصلہ پر پگنان (۳۶) میں کر رہا تھا۔ ۱۳۴۴ء میں اس نے رسالہ امکان اتصال کی ایک شرح لکھی۔ ۱۳۴۹ء میں جوہرالکون اور ابن رشد کے دیگر طبعی رسالوں کی شرح لکھی۔ رسالہ ہائے طبیعیات و اخلاق۔ شرح رسالہ عقل مصنفہ اسکندر افرودیسی اور نصاب رشدی کے تقریباً تمام اجزا اس کے ہاتھوں از سرنو تیار ہوئے اور تقریباً ابن رشد کے کئی ترجمے اس کی طرف اور لوی ابن جرشون کی طرف منسوب ہیں لیکن ان دونوں استادوں نے ابن رشد کے رسالوں پر جو رسالے لکھے ہیں انھیں بھی بعض واقعات کی بناء پر لوگ غلطی سے ترجمے ہی سمجھنے لگے۔ نیز جو شرحیں یوسف ابن کسپی نے ۱۳۳۰ء میں اخلاق ارسطو و سیاست مدن افلاطون پر ابن رشد کی تقلید میں لکھیں انھیں بھی غلطی سے لوگوں نے ترجمہ ہی سمجھا۔

عربی فلسفہ کا اثر قرائین (۳۷) تک پہنچتا ہے اور ان میں بھی محققین کی ایک خاصی تعداد پیدا ہوتی ہے۔ ابن رشد کا کلام اکثر احرون ابن ایلیا ڈی نیکا میڈی (۳۸) کی تصنیف میں منقول ہے جو ۱۳۴۶ء میں شجرۃ الحیات کے نام سے قاہرہ میں طبع ہوئی ہے اور جس میں مصنف نے موسی میمونی کی کتاب الہادی کا تتبع کیا ہے۔ احرون کا نظریہ عقل فلسفہ عرب سے بہت ملتا جلتا ہے۔ جس طرح کہ روح جسم کی صورت ہے اسی طرح عقل مستفاد (اکتسابی) بھی روح کی صورت ہے۔ روح جو بالکل پردہ امکان میں مخفی تھی جسم سے متصل ہوتے ہی اپنا عمل شروع کرتی ہے۔ جب جسم مرجاتا ہے تو روح کا وہ حصہ بھی جو جسم سے تعلق رکھتا ہے فنا ہو جاتا ہے لیکن جو حصہ کہ محض عقلی ہے اور جو انسان کا جوہر اصلی ہے وہ فنا نہیں ہوتا مگر احرون ابن ایلیا۔ لوی ابن جرشون اور موسی ناربانی کی طرح فلسفہ ابن رشد کا بالکل پیرو نہیں ہے حتی کہ ابن رشد کے ان آرا' کی تردید کرتا ہے جو افلاک کے سادے غیر جسمی اور قابل فنا ہونے پر مبنی تھیں۔ اور عالم کو اجرام سماوی کی قسمت پذیر اور عارضی الاصل ہونے کی بنیاد پر حادث ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

(٦) پندرھویں صدی عیسوی۔ ایلی ڈیل میڈیگو (۳۹) وغیرہ

پندرھویں صدی عیسوی میں فلسفہ الہیات بنی اسرائیل کو زوال شروع ہوا۔ پراونس کا مدرسہ حکما سے خالی ہو گیا۔ اور خیالات فلسفیانہ کے اظہار میں جرات سے کام لینا داخل وضع نہ رہا لیکن اس زمانہ میں بھی تصانیف ابن رشد کا مطالعہ جاری تھا۔ اس کی تصنیفات کے عبرانی

نسخے جو ہمارے پاس ہیں اسی زمانہ کے ہیں۔ یوسف بن شم طاب نے جو سیگووی (۴۰) کا رہنے والا تھا ۱۴۵۵ء میں الاخلاق پر ایک بڑی شرح لکھی ہے جس کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق جو آج کل سکوت طاری ہے اس کی مہر توڑنے کے لئے میں نے یہ کتاب لکھی ہے۔ علاوہ بریں رسالہ امکان اتصال پر بھی اس نے ایک شرح لکھی ہے اور نیز اسکندریہ افرودیسی کی کتاب العقل کی تلخیص کی ہے۔ شم طاب اس کے بیٹے موسیٰ فلاقورہ اور میکائیل ہکوہن (۴۱) نے فلسفہ ابن رشد پر رسائل و شروح بھی لکھے ہیں اس کے علاوہ موسیٰ ریاطی (۴۲) نے ایک پند آموز نظم لکھی ہے جس میں ڈانتے کے ڈیوائن کامیڈی (۴۳) کا اتباع کیا ہے اور جسے موسیو گولڈن تھال نے ویانا میں شائع کیا (۱۸۵۱ء) اس نظم میں ابن رشد اور لوی ابن جرشون کے فلسفہ کے بہت سے اقتباسات ہیں۔

ایلی ڈل میڈیگو (۴۴) بنی اسرائیل میں فلسفہ ابن رشد کا سب سے اخیر مشہور نام لیوا گذرا ہے۔ اس نے پیڈوا میں پندرھویں صدی کے اخیر تک سلسلہ تعلیم و تعلم جاری رکھا۔ اس کے تلامذہ میں پک دی لا میرنڈول (۴۵) کا بھی شمار ہے جس کے لئے اس نے مختلف کتب فلسفہ تصنیف کی تھیں۔ ان میں ایک رسالہ عقل و نبوت پر تھا (۱۴۹۲ء) اور جوہر الکون کی ایک شرح تھی (۱۴۸۵ء)۔ ابن رشد پر جو اس نے حاشئے لکھے ہیں وہ اور اس کے مسائل تخلیق عالم، محرک اول، ہستی مطلق۔ ذات بحت اور ذات واحد۔ یہ تمام مسائل جان ڈی ٹانڈم (۴۶) کے مسائل کے ساتھ ۱۵۰۶ء۔ ۱۵۴۴ء اور ۱۵۹۸ء میں وینس میں کئی بار چھپ چکے تھے۔ ایل ڈل میڈیگو کے واسطہ سے فلسفہ بنی اسرائیل جس کا دوسرا دور اب ختم ہو چکا تھا مدرسہ پیڈوا سے متصل ہو جاتا ہے جہاں پر عربوں کا اسلوب اور مذاق ابھی زمانہ حال تک باقی چلا جا رہا تھا۔ یہ بات صحیح طور پر معلوم ہوئی ہے کہ آج کے دن یہودی علمائے پیڈوا کے یہاں سے وسطی زمانہ کی روایتیں اور تعلیمات بالکل مفقود نہیں ہوئی ہیں۔ مختصر المنطق جو ۱۵۶۰ء میں ریوا ڈی ٹرنٹو (۴۷) میں طبع ہوئی تھی اور پھر اس کے بعد بھی کئی دفعہ طبع ہوئی ہے اور ابھی بہت حال کے زمانہ تک بنی اسرائیل کے یہاں ایک قابل استناد کتاب مانی جاتی (۴۸) ہے۔

بنی اسرائیل کے درمیان معقولی تحریک کے اعلیٰ طبقات میں فلسفہ ابن رشد سولہویں صدی ہی کے آغاز سے کم وقعت ہونا شروع ہو گیا۔ یہود کا علم کلام جو اتنی مدت تک خواب غفلت میں سوتا رہا کہ لوی بن جرشون کے خطرناک مسائل بلا تکفیر رواج پاتے رہے اب یکا یک بیدار ہوا۔ یوسف البو (۴۹) ابراہیم بیباگو (۵۰) اسحاق ابراونیل (۵۱) مسائل خلق، عالم وحی، اور عدم فنا کی حمایت فلاسفہ کے مقابلہ میں کرتے ہیں۔ ربی الیاس نینو (۵۲) (تقریباً ۱۵۳۸ء میں) غزالی

کے اسلحہ خانہ میں ہتھیار کی تلاش کے لئے جاتا ہے اور تہافتہ الفلاسفہ کی ایک شرح لکھتا ہے۔ افلاطون کا اثر جو فلسفہ ابن رشد و الہیات ازمنہ وسطیٰ کے اس قدر مخالف تھا لاون عبرانی کی کتاب مکالمات عشقیہ میں صاف نظر آتا ہے۔ یہ آخرالذکر مصنف جذب و عشق کے آغاز اور ایک کرہ سے دوسرے کرہ تک اس کے پھیلنے اور پھر عقل انسانی تک پہنچ جانے کو جس طریق سے بیان کرتا ہے اور جس دقت و تکلف سے ان مختلف باریک فرقوں کی توضیح کرتا ہے جو اس مسئلہ میں اہل عرب نے پیدا کئے تھے۔ اور نیز یہ بتاتا ہے کہ کہاں کہاں ابن رشد اور فلاسفہ یہود میں اختلاف ہے اس سب سے معلوم ہوتا ہے کہ شارح اعظم کی تصنیفات اس کی نظر سے گذر چکی تھیں لیکن یہ عشقی مابعد الطبیعیات جو فلورنس کے اثر سے متاثر معلوم ہوتی ہے۔ اصل مذاق و مفہوم فلسفہ ارسطو سے بہت مختلف ہے۔ بنی اسرائیل کے فلسفیانہ کارنامے جو وسطی زمانہ میں اس قدر شاندار نظر آتے تھے زمانہ جدیدہ کے آستانہ پر پہنچتے ہی ختم ہو جاتے ہیں۔ وہ لائق لوگ جن کا ذکر اب قوم یہود کی تاریخ فلسفہ میں نظر آئیگا اپنے علوم کو ایک قومی فلسفہ کے روایات سے اخذ نہیں کریں گے بلکہ دور جدید کے مذاق سے رہنمائی حاصل کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ بہتر سے بہتر لوگ مثلاً اسپائنوزا (۵۳) اور منڈل سون (۵۴) میں بھی ان کی یہودی قومی خصوصیات نظر آتی ہیں۔ مگر چونکہ پرستش و عبادت کا پہلا فعل بہت کچھ تہ دل سے ہوا کرتا ہے اس لئے بلا لحاظ اس کے کہ ہم کیا کرسکتے ہیں اور کون کون سی تبدیلیاں ہم میں ہو سکتی ہیں ہم ہمیشہ مذہب ہی کی طرف رجوع کیا کرتے ہیں جہاں کہ پہلے پہل منزل مقصود کا نشان ہمیں ملا تھا۔ یہ کہنا کہ اسپائنوزا نے اپنے نظام کو ربیون (۵۵) کی کتابوں اور قبالہ کے مطالعہ سے اخذ کیا ہے۔ یقیناً ایک بعید خیال ہے لیکن یہ بات کہ اس کے کارطیسی تصورات (۵۶) و تخیلات میں اس کے ابتدائی مطالعوں کی جھلک موجود ہے اس کے فلسفہ کے پڑھنے والے کو صاف نظر آجاتی ہے۔ خواہ وہ ازمنہ وسطیٰ فلسفہ ربیہ (بکسرالرا) سے کتنا ہی کم کیوں نہ واقف ہو۔ ہمارے لئے اس بات کا دریافت کرنا کہ محقق امسٹرڈام کے فلسفہ میں کچھ ابن رشد کا اثر ہے یا نہیں اس حد سے زیادہ متجاوز ہو جاتا ہے۔ جہاں پہنچ کر نظام ہائے فلسفہ کے باہمی روابط و تعلقات پر زیادہ سوالات کرنے سے ہماری عجوبہ پسند طبیعت مانع آتی ہے۔ یہ گویا ایک ایسے چشمہ کے دہانے کو تلاش کرنا ہے جو اک مرغزار میں جا کر گم ہو گیا ہو۔

حوالہ جات

(۱) ممکن ہے اس سے سامرہ مراد ہو اور کچھ تغیر سے یہ لفظ سورا ہو گیا ہو۔ سامرہ بغداد کے قریب ہے سورا نام کا صرف ایک شہر قدیم جغرافیہ کمپینیا صوبہ کا سرنا اٹلی میں نظر سے گذرا ہے اور کہیں نہیں گذرا۔ چونکہ متن میں بیان کیا ہے کہ یہ بغداد کے قریب ہے اس لئے ممکن ہے۔ سامرہ مراد ہو جو دراصل سرمن راء تھا۔

(۲) یہ ابی سعاد یا یہودی کی طرف منسوب ہے جو اس دارالعلوم کا بانی تھا۔

(۳) Adrian or Hadrian ہیڈرین رومتہ الکبری کا شہنشاہ تھا ۷۶ء میں پیدا ہوا ۱۱۷ء میں تخت نشین ہوا۔ جولائی ۱۳۸ء کو وفات پائی۔

(۴) Visigoth وزی گاتھ وہ قوم تھی جو عربوں کے پہلے اندلس پر حکمراں تھی۔ انھیں کے بادشاہ لزریق (راڈرک) کو طارق نے شکست دے کر اندلس فتح کیا تھا۔

(۵) ابن جبرول ایک یہودی حکیم تھا جو ۱۰۲۱ء میں بمقام ملاغا پیدا ہوا۔ اس کی زندگی بہت پر آشوب رہی اور بہت کم سنی میں اس کا انتقال ہو گیا الحریزی کہتا ہے کہ (۲۹) برس کی عمر میں مرا۔ موسیٰ بن عذرا تیس سال کی عمر میں مرنا بتاتا ہے لیکن ابراہیم زقوطو کہتا ہے کہ وہ ویلنشیا میں ۱۰۷۰ء میں مرا ہے۔ موسیو اشٹین شینڈر کے نزدیک ۱۰۵۸ء صحیح ہے اس کا مذہب تھا کہ عقل نفس ناطقہ کی علت ہے اور نفس ناطقہ نفس حسی کی علت ہے۔ اسی کا نام "مادہ عامہ" ہے جو تمام عالم میں جاری و ساری ہے۔ اس کا مذہب تھا کہ تمام مخلوقات روحانی یا جسمانی مادہ اور صورت سے مرکب ہیں۔ مادہ کے مختلف انواع "مادہ عامہ" کی صرف مختلف قسمیں ہیں۔ ذات احدیت قدیم اور عقل کے مابین ارادہ الٰہی داخل ہے اور مادہ صورت کے امتیاز سے بالاتر ہے لیکن ساتھ ہی عقل ان کے متحد ہونے کا باعث بھی ہے۔ اسی شخص نے سب سے پہلے عربی عروض کو عبری زبان میں جگہ دی۔

(۶) ولادت ۱۱۳۵ء بمقام قرطبہ اور وفات ۱۲۰۴ء۔ عبدالمومن کی خلافت کے زمانہ میں اندلس سے چلا گیا اور مصر میں رہنے لگا جہاں صلاح الدین ایوبی کی ملازمت میں داخل ہوا۔

(۷) دیکھو جرنل ایشیاٹیک بابتہ جولائی ۱۸۴۲ء کے صفحات ۱۳ و ۳۲ پر موسیو منک کا مضمون بریوسف بن یہودا تلمیذ موسیٰ میمونی۔

(۸) More Nehoukin (II. IX)

(۹) Basnage جیکس باسنیج۔ ایک مشہور فرانسیسی پروٹسٹنٹ عالم علوم مذہب تھا۔ رون آن صوبہ نارمنڈی ۱۶۵۳ء میں پیدا ہوا اور ۲۲ ستمبر ۱۷۲۳ء کو وفات پائی۔

(۱۰) Brucker جوہان جیکب بروکر مشہور جرمنی مورخ و فلسفی تھا ۱۶۹۶ء میں بمقام اگسبرگ پیدا ہوا۔ تاریخ فلسفہ اس کی کتاب Historia eritica Philosophiae بہت مشہور ہے جو پانچ جلدوں میں ہے۔ ۱۷۷۰ء میں اپنے وطن ہی میں اس نے وفات پائی۔

(۱۱) موجودات جسمانی مخلوقات کرویہ ہیں کیونکہ کرہ کی شکل تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھنے میں کروی شکل ہی سب سے زیادہ انسب و بہتر ہے۔ تمام کرے ایک دوسرے سے متصل ہیں اور ممکن نہیں کہ ان میں باہمی تباعدو فرق ہو چونکہ ممکن نہیں کہ کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے لہٰذا ضروری ہوا کہ ایک کرہ دوسرے کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو یعنی کرہ ارض کے اوپر کرہ آب محیط ہے اور کرہ آب کے اوپر کرہ ہوا احاطہ کئے ہوئے ہے اور کرہ ہوا پر کرہ نار محیط ہے اور کرہ نار پر فلک اول یعنی قمر کا کرہ احاطہ کئے ہوئے ہے اور فلک اول پر فلک ثانی محیط ہے علیٰ ہذا القیاس تمام افلاک ستارہ ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں تک کہ فلک تاسع غیر مکوکب جسے فلک الافلاک کہتے ہیں تمام افلاک پر محیط ہے اور فلک الافلاک تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کی وجہ سے حرکت دیتا ہے۔ لیکن یہ حرکت ان افلاک کی اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہے جس کا دورہ ایک شبانہ روز میں پورا ہوتا ہے۔ ان تمام کرات میں ہر ایک اپنے مافوق کی نسبت زیادہ ثقل آلود و کدورت آمود ہے جیسے کہ زمین بہ نسبت پانی کے زیادہ مکدر ہے اور پانی ہوا سے زیادہ' ہوا آگ سے زیادہ مکدر ہے (ماخوذ از فوزالاصغر لابن مسکویہ مترجمہ مولوی حکیم محمد محسن صاحب)

(۱۲) یعنی جناب باری عزوجل بطریق سلب پہچانا جا سکتا ہے نہ کہ بطور ایجاب۔ جو لوگ قوانین منطق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بطور ایجاب کوئی امر ثابت کیا جاتا ہے ان میں مبرہن علیہ (جس پر دلیل لانی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات اولیہ جو اس کے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں اور ضروری ہے کہ وہ مقدمات جو کسی شئے کے لئے ذاتی ہوں ایسے ہوں گے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ شے بھی پائی جائے اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے مبرا و منزہ ہے اس لئے کہ وہ تمام موجودات سے اول ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اور سب کا فاعل و خالق ہے۔ پس ایسی کوئی چیز جو اس کے مقدمات اولیہ میں داخل ہو سکے اور اس کی ذات سے اول ہو اس میں پائی نہیں جا سکتی۔ نیز وہ واحد ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو اس میں یعنی اس کی ذات میں پائی جائے کیونکہ یہ بات اس کی وحدانیت کے منافی ہے۔ اور نہ اس کا کوئی وصف ذاتی ہے یعنی اس کی ذات میں داخل۔ کیونکہ وہ ذات مرکب نہیں۔ اور نہ اس کا کوئی وصف غیر ذاتی ہے یعنی اس کی ذات کا نہ ہو اور استعارۃً اس کو متصف کر دیا ہو پس ایسی حالت میں اس حضرت اقدس کے لئے برہان مستقیم نہیں قائم کی جا سکتی یعنی بطریق ایجاب ہم اس کے لئے کوئی امر ثابت کریں یہ ممکن نہیں۔

البتہ اس مقصد کے لئے برہان خلف استعمال کی جا سکتی ہے جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ فلاں شے کی نقیض باطل لہٰذا وہ شے ثابت ہے۔

اس طریقہ میں اسباب و معانی کا اس ذات پاک سے سلب و عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ خدائے تعالیٰ کے جسم نہیں ہے نہ وہ متحرک ہے نہ وہ متکثر نہ پیدا شدہ ہے۔ یا یوں کہیں کہ ممکن نہیں کہ اسباب عالم کا سلسلہ سبب واحد پر منتہی نہ ہو۔ پس ثابت ہوا کہ امور الہیہ کے بیان کرنے کے لئے سب سے زیادہ مناسب برہان سلبی ہی ہے۔ ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہے کہ انسان جب جناب باری عزاسمہ کے متعلق کچھ بیان کرنا چاہتا ہے تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کر سکتا ہے جو عالم میں موجود ہیں۔ اور مختلف انواع و اشخاص عالم میں استعمال ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر ان الفاظ و عبارات متداولہ سے اس مقصد عظیم کے پورا کرنے کا کام نہ لیا جائے تو نئے عنوان و تعبیرات کہاں سے لائے جائیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اس جناب کی ذات پاک ان موجودات عالم کی مشابہت سے کہیں اعلیٰ و ارفع ہے اور دنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی امر میں شرکت نہیں رکھتی کہ تشبیہ دی جا سکے۔ لہٰذا ہمیں مجبوراً" اس جناب کا ذکر کرتے وقت یا اس کے اوصاف بیان کرتے وقت صرف سلب اختیار کرنا پڑتا ہے اور عبارت ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ "وہ ایسا نہیں ہے یا ایسا ہے لیکن بالکل ایسا نہیں ہے بلکہ اس سے بہتر ہے۔" مثلاً یہ کہتے ہیں کہ خدائے عزوجل عقل نہیں ہے یا کہتے ہیں کہ عالم ہے لیکن مثل دنیا کے عالموں کے نہیں ہے۔ یا قادر ہے مگر اس عالم کے صاحبان قدرت کے مانند نہیں ہے اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں (منہ)

(۱۳) Christian hypostases اقانیم ثلاثہ یعنی صفت حیات اور صفت ارادہ اور صفت علم جو مذہب عیسوی میں خدا کے صفات مخصوصہ ہیں۔

(۱۴) William d Auvergne

(۱۵) یہ عام غلطی اب بھی پھیلی ہوئی ہے کہ اسلام دین ابراہیمی نہیں ہے اور مذہب بنی اسرائیل مذہب ابراہیمی ہے۔ قرآن پاک میں عربوں سے صاف طور سے مخاطب ہو کر کہا گیا ہے۔ ملت ابیکم ابراہیم۔ حضرت موسیٰ ابراہیم کی نسبت زماناً" بہت بعد ہوئے ہیں۔ پھر کیسے مذہب یہود خصوصیت کے ساتھ ابراہیمی ہو سکتا ہے اور اسلام نہیں۔ قرآن پاک میں یہودیوں کے اس ادعا اور دھوکا و دعویٰ کی طرف صاف اشارہ موجود ہے۔ یورپ کے بعض عیسائی بھی اسی جہالت میں مبتلا ہیں۔

(۱۶) Provnce

(۱۷) Catalogue

(۱۸) Aragon

(۱۹) Montellier

(۲۰) Barcelone

(۲۱) Toledo

(۲۲) Narbone

(۲۳) Languedoe

(۲۴) Lunel Bezier

(۲۵) P Argerture

(۲۶) Abelard

(۲۷) Roscelin

(۲۸) Lunel

(۲۹) Bartolocei

(۳۰) Wolf

(۳۱) Turin

(۳۲) Baziers

(۳۳) Arles

(۳۴) Topics

(۳۵) Levi ben gerson ae bagnols

(۳۶) Perpignan

(۳۷) قراء یہ لفظ قرات سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں پڑھنا۔ بنی اسرائیل کا ایک فرقہ ہے جسے قرا کہتے ہیں یہ کتاب آسمانی کے محض لفظی معنی مراد لیا کرتے ہیں اور روایت لسانی کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ لوگ تالمود کی سند تسلیم نہیں کرتے اور ربیین کے خلاف عقائد رکھتے ہیں۔

(۳۸) Ahron ben elia de nicomedie

(۳۹) Elie del medigo

(۴۰) Segovie

(۴۱) Michel Haccohen

(۴۲) Moses de Riati

(۴۳) Divine commedi

(۴۴) Elie del medigo

(۴۵) Pic de la mirandole

(۴۶) Joan de tandum

(۴۷) Riva di trento

(۴۸) ہندوستان جہاں جہاں عربی کے مکتب و مدرسہ ہیں وہاں ازمنہ وسطیٰ کے الٰہیات و منطق عام طور پر پڑھائی جاتی ہے اور کسی طالب علم کو فارغ التحصیل نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ وہ یہ تمام علوم پڑھ نہ لے۔ غالباً ترکستان و ایران اور بہت حد تک شام و عراق میں بھی یہی حال ہے یعنی ان ممالک میں ازمنہ وسطیٰ کا فلسفہ و منطق ابھی تک باقی ہے اور ایشیاء نے علوم جدیدہ کی وجہ سے علوم قدیمہ کو

ابھی تک بالکل ترک نہیں کیا۔

(۴۹) Joseph Albo

(۵۰) Abraham bibago

(۵۱) Isaac abravenel

(۵۲) Rabbi almosnino

(۵۳) یہ حکیم ۱۶۳۲ء میں بمقام اٹلی پیدا ہوا۔ اور ۱۶۷۷ء میں مرگیا اس کی تعلیم یہ تھی کہ خدا نہ صرف خالق ہے بلکہ عالم کا ہیولائے اصل بھی ہے اور عالم میں خود وہ بھی شریک ہے بلکہ یہ سب عالم اسی کا اپنا پھیلاؤ ہے۔ اس پر ابن طفیل کے خیالات کا بہت اثر معلوم ہوتا ہے۔

(۵۴) Mendalson

(۵۵) یہودی ربیوں کا علم تفسیر کتب سماوی جو سینہ بہ سینہ چلا آ رہا ہے۔

(۵۶) رینی ڈی کارٹ دور جدید کے ایک فرانسیسی فلسفی کا نام ہے (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ء) کارطیسی اسی حکیم کے نام کی طرف منسوب ہے۔

باب دوم

فلسفہ ابن رشد کا اثر فلسفہ مدرسین (۱) پر

(ا) عربی کتب کا فلسفہ مدرسین میں داخل ہونا

مغربی تعلیم و تعلم میں عربی کتابوں کے داخل ہونے سے ازمنہ وسطیٰ کی تاریخ حکمت و فلسفہ دو بالکل مختلف قرنوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ قرن اول میں ذہن انسانی کی عجوبہ پسندی کو تشفی دینے کے لئے مدارس رومی کے تعلیمات کا ایک مختصر بے ترتیب سا انبار نظر آتا ہے۔ جو مارٹین (۲) کپیلا بیڈ (۳) اور اسیڈور (۴) کے تصنیفات اور نیز چند علمی و فنی رسالوں کی شکل میں موجود تھا اور اپنی معمولی خصوصیت کی وجہ سے زاویہ گمنامی میں فنا ہونے نہیں پایا تھا۔ دوسرے قرن میں علوم قدیمہ دراصل پھر لوٹ کر مغرب کا رخ کرتے ہیں۔ لیکن اس مرتبہ زیادہ تکمیل کے ساتھ یعنی علوم و حکمت یونان کے اصلی تصنیفات یا ان کی عربی شرحوں کی شکل میں جن کے مقابلہ میں رومی اختصارات و خلاصہ ہائے کتب کو زیادہ پسند کیا کرتے تھے۔ فن طب جو سیلیوس آریلیانوس (۵) کی کتاب اور مجموعہ تالیفات گیریو پانٹوس (۶) کی شکل میں خلاصہ کر کے رکھا گیا تھا۔ اب پھر جالینوس و بقراط کے اصلی متون میں ظاہر ہوتا ہے۔ علم ہیئت جو ہا ئجن (۷) اور بیڈ (۸) کے چند رسالوں اور پرسکین (۹) کی چند نظموں تک محدود تھا۔ الفرغانی (۱۰) ثابت بن قرع اور ابو معشر (۱۱) کے واسطہ سے پھر ٹھیک اسی صورت میں عود کرتا ہے جو قدیم زمانہ میں تھی۔ ریاضی جو اتنی صدیوں تک صرف اباقوس (۱۲) یا فیثا غورثی ضرب کی تختی اور اکائیوں کے شمار تک محدود تھی اب نئے قاعدوں سے معمور ہونے لگی۔ فلسفہ جو اس وقت تک صرف قانون ارسطو کے چند اجزاء اور سینٹ آگسٹائین کے چند منسوبہ عنوانات و ابواب پر مشتمل تھا اس میں فلسفہ ارسطو کے تمام و کمال اصول یعنی حکمت قدیمہ کا تمام مجموعہ داخل ہو گیا۔ عربی سے جو کتب پہلے ترجمہ ہوئیں وہ عموماً" فلسفہ کی نہ تھیں۔ طب۔ ریاضی اور ہیئت نے قسطنطین (۱۳) افریقی۔ گاربرٹ (۱۴) ایڈیلارڈ (۱۵) سا کن باتھ اور افلاطون (۱۶) طوولی میں شوق تلاش کا جوش۔ اس وقت پیدا کیا تھا جبکہ عوام الناس میں الفارابی و ابن سینا جیسے کافروں سے تعلیمات فلسفہ کی تحصیل کا خیال ہی ابھی پیدا نہیں ہوا تھا۔ اس نئے کام کا سہرا جس نے یورپ کے

آئندہ حالات پر اتنا قطعی اثر ڈالا ریمانڈ اسقف اعظم طلیطلہ و وزیر اعظم قسطلہ کے سرباندھا جاتا ہے جس کا زمانہ ۱۱۳۰ء و ۱۱۵۰ء تک رہا ہے۔ ریمانڈ (۱۷) اپنے گرد مترجموں کی ایک جماعت کو پاتا ہے جس کی سرکردگی پر ہم ڈامی نیک گونڈی سالوی (۱۸) (پسرگون سالوی) بڑے پادری کو دیکھتے ہیں۔ یہودی بھی جن میں سب سے زیادہ مشہور جین اوندیہ (۱۹) یا جین اشیلوی تھا اسی کی ماتحتی میں کام کرتے تھے۔ اس پہلی کوشش کا مقصود زیادہ تر ابن سینا کے تصنیفات کا ترجمہ کرنا تھا ان پر جیرارڈ قریمونی (۲۰) اور الفرڈ مورلے (۲۱) نے چند سال بعد الکندی و الفارابی کے مختلف رسائل کا اضافہ کیا۔ اس سے بارھویں صدی کے نصف اول ہی سے لاطینی اقوام فلسفہ عرب کی کتب سے واقف ہو گئی تھیں۔ وسطی زمانہ کی ادبی تاریخ میں یہ ایک عجیب بات نظر آئیگی کہ کتب علم و حکمت کی خرید و فروخت میں بہت ہما ہمی پیدا ہو جاتی ہے اور یورپ کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک کتابیں نہایت سرعت کے ساتھ پہنچ جاتیں اور شائع ہونے لگی تھیں۔ ابی لارڈ (۲۲) کا فلسفہ اس کی زندگی ہی میں اندرون اٹلی تک گیا تھا۔ فرانسیسی نظم ٹروویریز (۲۳) نصف صدی سے کم میں جرمنی۔ سویڈی۔ ناروبجی۔ آئیس لینڈی۔ فلیمی۔ ڈچ۔ بوہیمی۔ اطالوی۔ اور ہسپانوی زبانوں میں ترجمہ ہو گئی تھی۔ مراکش اور قاہرہ میں جو کتاب لکھی جاتی تھی وہ اس سے کم مدت میں جتنی کہ آج کل ایک اہم کتاب کے جرمنی سے رائن پار پہنچنے میں لگتی ہے پیرس یا کولون میں مشہور ہو جاتی تھی۔

کتابوں کے اس طرح ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچانے میں یہودیوں نے بہت بڑا حصہ لیا ہے جس کی افسوس ہے کہ تاریخ تمدن نے کافی داد نہیں دی۔ ان کی تجارتی سرگرمی اور غیر زبانوں کے آسانی سے سیکھ لینے کی خدا داد لیاقت نے اس قوم کو مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان قدرتی واسطہ بنا دیا تھا۔ اس بات کے سمجھنے کے لئے کہ بحر قلزم کے ساحل پر بارسیلونہ (۲۴) سے نیقہ (۲۵) تک یہودیوں کو کیا اہمیت حاصل تھی ہمیں چاہئے کہ ابن یامین ٹیوڈیلا (۲۶) کا روز نامچہ پڑھیں۔ جو امیر امرا اور والیان ریاست ان کے روپیہ اور مشورہ طبی کے محتاج تھے وہ سب ان پر بہت نوازشیں کیا کرتے تھے۔ صرف عوام الناس تھے جنھیں ان سے بغض تھا۔ رہے علم دوست اشخاص وہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے کہ تحصیل فلسفہ کے لئے غیر مذہب استادوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کریں۔ حکمت کسی خاص مذہب و ملت سے مخصوص نہیں وہ سب کے لئے عام تھی۔ مسلمانوں اور اہل یورپ میں ایک جانب تو اندلس کے واسطہ سے اور دوسری طرف صقلیہ اور سلطنت نیپلز کے ذریعہ سے تعلقات قائم ہوئے۔ ان دونوں مقامات پر ترجمہ کا کام یکساں جوش و خروش کے ساتھ اور ایک ہی اسباب و

ذرائع کی مدد سے جاری رہا۔ تقریباً ہمیشہ ایک نہ ایک یہودی اور اکثر کوئی نو مسلم ترجمہ کے اس کام کو انجام دیا کرتا تھا اور عربی لفظ کی جگہ ایک لاطینی یا کوئی روز مرہ کی بول چال کی لفظ رکھ دیا کرتا تھا۔ ایک منشی جو اس تمام کام کی نگرانی کرتا تھا وہ اس ترجمہ کے لاطینی الفاظ کی صحت کا ذمہ دار ہوتا تھا اور خود اپنے ہی نام سے کتاب شائع کر دیتا تھا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ یہودی جو منشی مذکور کا معتمد ہوتا تھا اس کا نام احیاناً" درج ہو جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی ترجمہ متعدد لوگوں کی طرف منسوب نظر آتا ہے۔ بارھویں اور تیرہویں صدیوں میں ترجمے ہمیشہ عربی سے براہ راست کئے جاتے تھے مگر ایک مدت بعد یہ نوبت پہنچی کہ لوگوں نے حکمائے عرب کی کتابوں کا عبرانی ترجموں سے ترجمہ کرنا آغاز کیا۔

جو خصوصیت ان ترجموں میں نظر آتی ہے وہی وسطی زمانہ کے تمام ترجموں میں پائی جاتی ہے یعنی لاطینی لفظ عربی لفظ کو اس طرح چھپائے رہتا ہے جس طرح کہ شطرنج کے مہرے بساط کے خانوں کو چھپائے رہتے ہیں۔ جملہ کی ترکیب بجائے لاطینی کے عربی ہوتی ہے۔ اکثر اصطلاحات علمی اور الفاظ جو مترجم کی سمجھ میں نہیں آئے وہ اسی طرح نہایت بھدے طریقہ پر دوبارہ لکھ دیئے گئے ہیں۔ فلسفہ کے ابتدائی زمانہ میں اسی طرح لفظی ترجمہ کرنے کا طریقہ ہر جگہ عام نظر آتا ہے۔ وسطی زمانہ میں لوگ ترجمہ کو صرف یہی سمجھتے تھے کہ یہ ایک بالکل سطحی مشین کی طرح کام کرنے کا طریقہ ہے جس میں مترجم اصلی متوں کی مشکل اور ادق مقامات کی آڑ میں پناہ لے کر معانی و مفہوم سمجھنے کا کام ناظرین ہی کے سپرد کر دیا کرتا تھا۔ وسطی زمانہ کی ادبی تاریخ صرف اس وقت مکمل ہو گی جب ہم قلمی مسودات کے لحاظ سے ان عربی کتابوں کے صحیح اعداد و شمار معلوم کر لیں گے۔ جنھیں تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے علماء پڑھا کرتے تھے۔ یہ ملحوظ خاطر رہنا ضروری ہے کہ اس زمانہ کے لکھنے والے جو عربی مصنفین کی عبارتیں نقل کیا کرتے ہیں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ کسی ترجمہ سے ماخوذ ہوں گی بلکہ ایک جگہ اگر کسی کتاب میں یہ عبارت نقل ہوئی ہے تو بجائے اصل کے نقل ہی سے وہ خود بھی نقل کر لینے میں مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ اسی وجہ سے میری رائے میں ابن باجہ اور ابوبکر (ابن طفیل) کی عبارتیں صرف ابن رشد کی کتابوں سے نقل کی گئی ہیں اور الکندی۔ الفارابی۔ ابن جبریل قسطہ ابن لوقا اور میمونی کی تصانیف تیرھویں صدی کے پہلے شاید ہی کسی نے پڑھی ہوں۔ چودھویں صدی میں ابن سینا اور خاص کر ابن رشد تمام دوسرے فلاسفہ کی جگہ لے لیتے ہیں اور پندرھویں صدی میں صرف ابن رشد ہی تنہا رہ جاتا ہے جو اکیلا فلسفہ عرب کی ترجمانی کرتا ہے۔

(۲) ابن رشد کا پہلا لاطینی مترجم میکائیل اسکاٹ

لاطینی اقوام میں سب سے پہلے ابن رشد سے تعارف کرانے والا میکائیل اسکاٹ تھا۔ راجر بیکن کہتا ہے کہ یہ ایک بہت اہم واقعہ تھا اور ارسطو کے طالع کی ایک مبارک ساعت تھی کہ ۱۲۳۰ء میں میکائیل اسکاٹ اس کی تصنیفات کے نئے ترجمہ اور عالمانہ شرحیں اور تلخیصات لے کر میدان میں نظر آیا۔ یہ کونسی شرحیں تھیں جن سے لاطینی اقوام اس وقت تک ناواقف تھیں؟۔ قلمی نسخہ جات اس سوال کا جواب دیتے ہیں۔ میکائیل اسکاٹ کا ذکر ان میں صاف طور پر موجود ہے کہ وہ ابن رشد کی دو کتابوں کا مترجم ہے (۱) ارسطو کے رسالہ الفلک والعالم کی شرح (۲۷) (۲) اور کتاب النفس کی شرح کا اول الذکر ترجمہ ایٹی این ڈی (۲۸) پراونس کے نام ان الفاظ میں معنون کیا گیا ہے۔ جناب اسٹیفن صاحب جو پراونس کے رہنے والے ہیں آپ کی خدمت میں میکائیل اسکاتوس اس کتاب کو جسے میں نے لاطینی زبان میں مقالہ ہائے ارسطالیس سے ترجمہ کیا ہے بطور خاص پیش کرتا ہوں اور اگر ارسطو نے ترکیب عالم کے متعلق کہیں کوئی شے نامکمل چھوڑی ہے تو جناب کو اس کا تکملہ البطرجی (۲۹) کی کتاب میں ملے گا اس کا ترجمہ بھی میں نے لاطینی میں کر دیا ہے جس زبان میں آپ کو مہارت تامہ ہے۔

صرف یہی دو شرحیں ہیں جن پر قلمی نسخوں میں میکائیل اسکاٹ کا نام درج ہے لیکن تقریباً ہمیشہ ان کے بعد ایک خاص ترتیب کے ساتھ دوسری شرحیں سامنے آتی ہیں یعنی شرح رسالہ کون و فساد (۳۰)۔ شرح رسالہ شہاب ثاقب۔ شرح مختصر رسالہ اشیائے طبیعہ صغیرہ (۳۱) و جوہر الکون (۳۲) اس لئے میکائیل اسکاٹ کی طرف ان ترجموں کو بھی منسوب کریں تو کچھ ناواجب نہ ہوگا۔ قلمی نسخہ جات ۹۴۳ جو کتب خانہ ساربان (۳۳) اور نمبر ۷۵ جو کتب خانہ نادر (۳۴) میں ہیں۔ ان دونوں نسخہ جات میں ترجمہ مذکورہ بالا کے ساتھ ساتھ شروح رسالہ ہائے طبیعات و مابعد الطبیعیات بھی شامل پائی گئی ہیں۔ پھر ان کتابوں کا ترجمہ بھی میکائیل اسکاٹ نے کیا ہے؟ ہمارے خیال میں یہ ممکن ہے اس لئے کہ موسیو ہوریو (۳۵) کو میکائیل کے مسودہ کا ایک ناتمام نسخہ ملا ہے جس کا نام ہم ابھی بیان کریں گے۔ اس نسخہ میں مسائل طبیعیات و مابعدالطبیعیات کو نہایت وضاحت کے ساتھ سمجھایا گیا ہے مگر موسیو جوردین (۳۶) نے جو میکائیل اسکاٹ کے ترجموں کو شمار کرنے کے لئے فہرست ہائے کتب مرتبہ بیل (۳۷) و پٹس کو سند قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ بظاہر یہ دونوں صاحب (یعنی موسیو بیل و پٹس اپنے قول کی بنیاد ایک دوسرے قول کو بالکل بگاڑ کر ٹھہراتے ہیں۔ جو کتب خانہ ساربان کے

نسخہ ہائے نمبر ۹۲۴ و ۹۵۰ سے متعلق ہے۔ اور ان کے پاس بھی میکائیل اسکاٹ کے نام سے شروح کون فساد۔ اشیائے طبیعہ صغیرہ' شہاب ثاقب اور رسالہ جوہر الکون منسوب کرنے کے ان وجوہ کے سوا جو ہمارے پاس ہیں اور کوئی دیگر وجوہ نہیں ہیں۔ وہ کسی خاص شہادت کی بناء پر استناد نہیں کرتے۔ اور ہمارے پاس بھی جو کچھ ہے وہ قیاس ہی قیاس ہے۔ جو نسخہ ہائے قلمی کی ترتیب کو دیکھ کر قائم کیا گیا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ترتیب ازمنہ وسطیٰ میں کبھی بے وجہ اور من مانی نہیں ہوا کرتی تھی اس لئے ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نسخے جنھیں ایئ این ڈی پراونس (۳۸) کے نام معنون کیا گیا ہے درحقیقت وہی ہیں۔ جو میکائیل اسکاٹ نے شائع کئے تھے اور وہی تراجم ہیں جنھیں اس نے راجر بیکن کے بیان کے مطابق ۱۲۳۰ء میں فلسفہ الٰہیات کے نصاب میں داخل کیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ اس تاریخ سے یہ پتہ ضرور ملتا ہے کہ میکائیل کی تصنیفات انگریز راہب (یعنی راجر بیکن) کے علم میں کب آئیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ ولیم ڈی۔ ایورن (۴۰) اور اسکندر ڈی ہیلس (۴۱) کو اس سے پہلے ابن رشد کی تصنیفات کا علم تھا۔ میکائیل اسکاٹ کا صرف ایک ترجمہ جو البطرنجی (۴۲) کا ہے اس پر ایک تاریخ درج ہے۔ اور یہ تاریخ ۱۲۱۷ء ہے۔ اسی زمانہ میں ابن رشد کے ترجمے ہوئے ہوں گے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ میکائیل اسکاٹ نے طلیطلہ میں صرف چند سال سے زیادہ قیام کیا ہو۔ ان ترجموں کے ساتھ ہی ساتھ اس نے ایک پیام فلسفہ بھی تصنیف کیا ہے۔ جو فریڈرک دوم نے اطالیہ کے دارالعلوموں کو روانہ کیا تھا۔ اور اس کے ساتھ ایک عام حکم بھی بھیجا تھا جو پیری ڈی وگنیز (۴۳) کے مجموعہ کتب میں ہماری نظر سے گذرا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں "ہمارے ملاحظہ سے بعض وقت ارسطا طالیس و دیگر فلاسفہ یونان و عرب کی تصنیفات گذری ہیں" میکائیل اسکاٹ نے طلیطلہ میں یہ ترجمہ تمام کیا۔ جس نے اندلس سے مراجعت کے بعد مترجم کی شہرت بہت بڑھا دی اور دربار ہو ہنس ٹافن (۴۴) میں اس کی رسائی کا ذریعہ ہوا۔ اس نے اس کام میں ایک یہودی سے جس کا نام آندری (۴۵) تھا مدد لی تھی۔ راجر بیکن غصہ میں آکر اسکاٹ کو سرقہ کا الزام دیتا ہے اور ملامت کرتا ہے کہ جن علوم سے یہ شخص اپنی تصنیفات میں بحث کر رہا ہے ان سے اور ان کی زبان تک سے بالکل ناواقف ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جو لاطینی لوگ اس زمانہ میں طلیطلہ جایا کرتے تھے اپنے ماتحت کاتبوں (یعنی معتمدین) کی تصنیفات کو اپنے نام سے منسوب کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھا کرتے تھے اور جیسا کہ اس ہمارے زمانہ میں بھی ہے ازمنہ وسطیٰ میں مترجم کا نام اکثر بالکل فرضی ہوا کرتا تھا۔

مگر میکائیل اسکاٹ کو بانی فلسفہ ابن رشد ہونے کی اور حقوق و وجوہ بھی ہیں۔ موسیو ہوریو کی نظر سے کتب خانہ ساربان کے قلمی نسخہ نمبر ۱۳۸۱ میں بعض انتخابات ایسے گذرے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ میکائیل کی اس اہم ترین تصنیف سے لئے گئے ہیں جس سے ہم اس وقت تک البرٹ (۴۶) کی صرف اس سخت تنقید و نکتہ چینی کے ذریعہ سے روشناس تھے یعنی وہ کہتا ہے کہ "اس کتاب میں جس کا نام مسائل نقولا مشائی (۴۷) ہے بہت سخت مقولے پائے جاتے ہیں۔ میرا قول تھا کہ نقولا نے اس کتاب کو نہیں لکھا ہے بلکہ میکائیل اسکاٹوس نے لکھا ہے جو در حقیقت ارسطو کی تصانیف کے نہ تو حقیقت سے واقف تھا اور نہ اچھی طرح انھیں سمجھا تھا" لیکن جو ٹکڑے اور پرزے کہ موسیو ہوریو نے کھود کر نکالے ہیں اور جن کا عنوان یہ ہے "نقولای مشائی کی کتاب کے یہ انتخابات ہیں" وہ رسالہ مابعدالطبیعیات مقالہ دوازدہم کی شرح کی ایک ایسی بحث سے بہت مشابہ نظر آتے ہیں۔ جو قلمی نسخہ جات میں اکثر ایک علیحدہ چھوٹے سے رسالہ کی شکل میں دیکھی گئی ہے اور جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں۔ "ان سوالات پر بحث جو ہمیں نقولا سے موصول ہوئے ہیں۔ ہم اپنی لیاقت کے مطابق ان کی نسبت بیان کریں گے۔"

جن مسائل پر ان میں بحث کی گئی ہے وہ بھی صاف صاف ابن رشد سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں یعنی "تمام عالم مدور ہے اور ہر مدور شے مکمل ہوا کرتی ہے۔ پس تمام عالم مکمل ہے۔ لیکن ہر مکمل شے کے لئے حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے پورے عالم کو حرکت کی ضرورت ہے۔ لیکن بعض اجزا جب اس تکمیل کو دیکھتے ہیں جو ان میں نہیں ہے تو ان تکمیلات کی حاجت کو محسوس کر کے اپنے تئیں حرکت میں ڈالتے ہیں تاکہ وہ تکمیلات جو ان میں نہیں ہیں حاصل ہو جائیں .... پس ہمارے لئے سکون ہی میں امان ہے۔ مگر عالم کا خاتمہ بھی اس کے اجزا کی حرکت کے ذریعہ سے ہوگا۔ اور یہی ابن رشد کا قول ہے۔" میکائیل اسکاٹ نے فریڈرک کے دربار میں جہاں وہ اس عجیب طریقہ پر فلسفہ عرب کا علمبردار سمجھا گیا تھا جو جو کام انجام دیئے ہیں ان کے لحاظ سے نیز ان شیطانی ملاقاتوں کی بنا پر جو افسانوں میں اس کی طرف منسوب ہو گئی ہیں ان فاسد خیال جماعت منکرین کے سلسلہ کا آغاز کرنے والا کہا جاتا ہے جنھوں نے تیرھویں صدی سے لے کر یانینی (۴۸) کے زمانہ تک اپنے کفر و الحاد کو ابن رشد کے پردہ میں چھپائے رکھا۔ عوام الناس نے ان شبہات کی بناء پر جو برے خیال اس شخص کی طرف سے قائم کئے تھے اور جس نفرت کا اظہار کیا اس کا پتہ غالباً" راجر بیکن اور البرٹ کے سخت الفاظ اور ڈانٹی کے (حالات دوزخ باب ۲۰ صفحہ ۱۱۵) سخت الزامات سے کسی قدر ملتا ہے۔ ہم

ابھی یہ بیان کریں گے کہ یہ سب شیطانی اثر دربار ہوہنس ٹافن (۴۹) کی حرکتوں کا نتیجہ تھا۔

(۳) ہرمان لالیمان کتب طبیہ کا ترجمہ

ابن رشد کا دوسرا ترجمان ہرمان لالیمان (۵۰) تھا۔ میکائیل اسکاٹ کی طرح اس کا بھی تعلق خاندان ہوہنس ٹافن (۵۱) سے تھا۔ راجر بیکن اپنی کتاب سوم اوپس ٹرٹیم (۵۲) کے باب بست و پنجم میں جس کی تلخیص موسیو کوزن نے طبع کرائی ہے اس شخص کی تعریف اس طرح کرتا ہے "ہرمانوس الیمانوس و مترجم منفریدی (۵۳) جو پہلے بادشاہ چارلس کے دربار میں تھا۔" عام طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہرمان نے ارسطو کے ان رسائل کی طرف توجہ کی جن سے سب سے زیادہ بے توجہی برتی گئی تھی یعنی بلاغت و معانی و شاعری اور اخلاق و سیاسیات۔ چونکہ ان رسائل کے عربی خلاصے دور دور پھیلے ہوئے تھے اور ارسطو کے اصلی متون سے زیادہ آسانی کے ساتھ دستیاب ہو سکتے تھے اس لئے ہرمان نے انھیں خلاصوں سے کام لینا پسند کیا۔ اس طریق پر بجائے ارسطو کے رسالہ بلاغت و معانی کے اس نے الفارابی کی شرح کا ترجمہ کیا اور بجائے اصل رسالہ شاعری کے ابن رشد کے خلاصہ کا ترجمہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ "رسالہ شاعری کے ترجمہ کی کوشش جب میں نے کی تو عربی یونانی بحروں کے تفاوت کی وجہ سے اس قدر دقتیں سامنے آئیں کہ اسے اختتام تک پہنچانے سے مایوس ہو گیا۔ اس لئے میں نے ابن رشد کی کتاب کو ہاتھ میں لیا۔ اس میں مصنف نے اسی قدر درج کیا ہے جو سمجھ میں آ سکتا تھا۔ میں نے بھی جہاں تک اچھا ہو سکتا تھا لاطینی میں اس کا ترجمہ کیا۔"

دونوں ترجموں پر تاریخ و مقام طلیطلہ ۷ مارچ ۱۲۵۶ء درج ہے۔ موسیو جوردین (۵۴) نے یہ بات صاف کرنے کی کوشش نہیں کی کہ یہ سنہ ہسپانیوی سنہ ہے یا معروف عام۔ لیکن راجر بیکن کا یہ بیان ہے کہ ہرمان مینفریڈ (۵۵) کی ملازمت میں تھا۔ اس شبہہ کو دور کر دیتا ہے۔ شروح الفارابی کے دیباچہ میں ہرمان یہ بیان کرتا ہے کہ اس نے الاخلاق کا ترجمہ عربی خلاصہ سے کیا تھا لیکن چونکہ رابرٹ کروس ٹیٹ (۵۶) نے خود یونانی سے اس کا ترجمہ کر دیا ہے اس لئے وہ اب بیکار ہو گیا۔ جس عربی خلاصہ کا وہ ذکر کرتا ہے وہ دراصل ابن رشد کی شرح متوسط تھی۔ کتبہ خانہ لارنشین میں اس ترجمہ کا نسخہ موجود ہے اور ابن رشد کی تمام مطبوعہ تصنیفات میں بھی ہم اسے پڑھ سکتے ہیں۔ آخر میں ہرمان یہ لکھتا ہے کہ اس کتاب کو میں نے طلیطلہ کی کلیسائے تثلیث مقدس میں جون ۱۲۴۰ء کے پنج شنبہ سوم کے روز ختم کیا۔ اس تاریخ کی صحت میں ہم کو شبہہ ہو سکتا ہے اور یہ شبہہ بلاوجہ نہ ہوگا۔ کیونکہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ارسطو

کے رسالہ شاعری کا ترجمہ ۱۲۵۶ء میں ہوا تھا یعنی ہرمان کو سولہ برس طلیطلہ میں رہنا پڑا اور اس مدت میں اس نے صرف ایک یا دو ترجمے کیے یہ مشکل سے باور کیا جا سکتا ہے۔ پیرس کے کتب خانہ شاہی میں۔ ساربان (۵۷) کے نمبر ۱۷۷۱ اور سینٹ جرمین (۵۸) کے نمبر ۶۱۰ کے ذیل میں الاخلاق کے چھ مقالوں کا ایک چھوٹا سا اختصار موجود ہے۔ جس کی سرخی یہ ہے "یہاں سے المجموعہ' (۵۹) شروع ہوتا ہے جو بعض پیروان اسکندر افرودیسی کا ترتیب دیا ہوا ہے اور جسے انھوں نے ارسطا طالیس کی کتاب موسومہ لقوما چیہ (۶۰) و بقول بعض الاخلاق (۶۱) سے انتخاب کیا ہے اور ہرمانوس الیمانوس نے اسے عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا" یہ خلاصہ ابن رشد کی شرح متوسط سے بالکل مختلف ہے ممکن ہے کہ یہ ابن رشد کا کیا ہوا ایک ایسا خلاصہ ہو جو ہم تک نہیں پہنچا۔ بنڈینی (۶۲) اور موسیو جوردین دونوں سے ہرمان کے ان تراجم کی بابتہ کچھ غلطیاں ہوئی ہیں۔ بنڈینی نے یہ تو دیکھا نہیں کہ نسخہ فلارنس کا متن اور ابن رشد کی شرح متوسط کا متن دونوں ایک ہی ہیں۔ اور اس تقریظ کو جسے ابن رشد نے اپنی اس شرح کے خاتمہ کے بعد ہی اس کے ساتھ شامل کر دیا تھا۔ ہرمان کے نام سے ایک غیر شائع نسخہ کی طرح شائع کرا دیا۔ موسیو جوردین نے اس غلطی کو بجنسہ باقی رکھا اور بنڈینی کی تقریظ کو اسی طرح رہنے دیا۔ اور جب اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن نکلا تو اس میں تقریظ مذکور ابن رشد کے نام سے چھپی۔ جدید شائع کنندہ کو یہ بہت عجیب معلوم ہوا ہوگا کہ ابن رشد کی تقریظ کو اس طرح اس کی شرح سے جدا کر کے چھاپا گیا تھا لیکن شاید یہ محسوس نہیں ہوا کہ جس کتاب کے آخر میں یہ تقریظ تھی وہ ابن رشد کی وہی شرح ہے جو ایک دفعہ نہیں بلکہ کئی دفعہ تقریظ مذکور کے ساتھ چھپ چکی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ یہ تعجب انگیز ہے کہ ایک ایسی تصنیف کی بابتہ جو عام طور پر مسلمہ اور قابل اعتبار ہے موسیو جوردین نے شاہی کتب خانہ کے نسخہ جات کا حوالہ دیکر غلطیاں کی ہیں۔ اول تو موسیو جوردین نے الاخلاق کے نسخے جو ساربان کے نمبرہائے ۱۷۷۱۔ ۱۷۷۳ ۔ ۱۷۵۰ کے ذیل میں مذکور ہیں سب کو ایک ہی تصور کیا ہے در آنحالیکہ وہ مختصر خلاصہ جس کا نمبر ۱۷۷۱ ہے اور یہ ملحوظ رہے کہ صرف اسی پر ہرمان کا نام درج ہے اس میں اور نمبر ہائے ۱۷۷۳۔ ۱۷۸۰۔ میں جو مکمل ترجمے ہیں کوئی مماثلت ہی نہیں ہے۔ علاوہ بریں ان مختلف نسخوں کی ابتدائی سطروں کا اگر بنڈینی کے مقدمتہ الکتاب سے مقابلہ کریں تو حسب ذیل نتیجہ نکلے گا یعنی (۱) فلارنس کا نسخہ جس پر ہرمان کا نام درج ہے وہ اور پیرس کے نسخے ایک نہیں ہیں۔ (۲) فلارنس کے جن دو نسخوں کا بینڈینی (۶۳) نے ذکر کیا ہے وہ بھی یعنی ایک جلد سوم صفحہ ۱۷۸۔ اور دوسرا جلد سوم صفحہ ۴۰۵ دونوں ایک نہیں ہیں۔ صرف پہلے پر ہرمان کا نام درج

ہے اور دوسرا ساربان کے نمبر ہائے ۱۷۷۳ و ۱۷۸۰- کے مماثل ہے پس دوسرے نسخہ میں جو تاریخ ۱۲۴۳ء درج ہے وہ ۱۲۴۰ء سے جو پہلے نسخہ پر درج ہے بالکل مختلف ہے- اور نیز ہرمان کے ترجمہ کی تاریخ نہیں ہے- اس طور پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے اس ترجمہ کے پانچ نسخوں کے جیسا کہ موسیو جوردین کا خیال ہے ہمیں کتب خانہ لارنشین (فلارنس) میں صرف ایک ہی نسخہ ملتا ہے جس کا بینڈینی نے جلد سوم صفحہ ۱۷۸ پر ذکر کیا ہے-

ہرمان نے شروح القارابی کے دیباچہ ہی میں یہ اقرار کر لیا ہے کہ ان ترجموں کے کام میں اس کا بہت کم حصہ تھا- راجر بیکن جو کتاب (۶۴) بزرگ اور کتاب سوم (۶۵) میں اکثر ہرمان کے ترجموں پر بہت جوش کے ساتھ اعتراض کیا کرتا ہے- اپنی کتاب بزرگ کے صفحات ۲۱-۴۶-۵۹ پر خود یہ لکھتا ہے کہ "ہرمانوس نے اقرار کیا ہے کہ وہ بجائے مترجم کے محض ایک معاون کی حیثیت سے رہا ہے- کیونکہ اندلس میں اس کے ساتھ اہل عرب تھے جنھوں نے ترجمہ کا بڑا کام انجام دیا ہے-" متعدد فہرستوں کے دیکھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کام کے لئے ہرمان نے ایسے مسلمان نوکر رکھے تھے جو علمی زبان سے اچھی طرح واقف تھے- یہی وجہ ہے جو اسموں اور کہیں کہیں افعال کے آخر میں نون کا استعمال بلاتکلف نظر آتا ہے- مثلاً ابن رشدین- ابونصرین- ابوبکرین ذوقعدتین- شفاء الدولتی- ابی طیبی- علقمیتن- اس کے علاوہ طرز عبارت بالکل ناقابل فہم (۶۶) ہے مثلاً

Inuarikin terra al kanarnihy' stediei et baraki et castrum munitum destendedyn descenderunt adeukirati ubi desendit super eos aqua Eupratis voniens do Euetin"

اسے دیکھ کر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ راجر بیکن نے ہرمان کے ترجموں کو ناقابل فہم اور ناموزوں کیوں قرار دیا ہے-

پس تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی قریب قریب تمام تصنیفات عربی سے لاطینی میں ترجمہ ہو گئیں- صرف القانون کی شروح اور تہافتہ التہافہ باقی رہ گئیں جو معلوم ہوتا ہے کہ ازمنہ وسطی کے مسیحی فلاسفہ کے علم میں آئی نہیں تھیں- یہ صحیح ہے کہ آخر الذکر کتاب کا ایک قدیم لاطینی ترجمہ جو ۱۳۲۸ء میں کلونیم (۶۷) ابن کلونیم ابن میر یہودی نے کیا تھا موجود تھا لیکن اس ترجمہ کو لوگ کم پڑھتے تھے- میں نہیں خیال کرتا کہ سولھویں صدی سے قبل تہافتہ التہافہ کا کہیں ایک جگہ بھی منقول ہونا بیان کیا جا سکتا ہے-

ابن رشد کی طبی تصانیف کا شہرہ اس کی فلسفیانہ کتب کے بعد ہوا- تیرھویں صدی کے

اطباء میں سے جن کا ذکر موسیو لٹری (۶۸) نے تاریخ ادبیات فرانس کی جلد بست و یکم میں کیا ہے صرف گلبرٹ انگلیس (۶۹) ہے (جو تقریباً ۱۲۵۰ء میں گذرا ہے) ایک ایسا شخص ہے جو ابن رشد کے اقوال نقل کرتا ہے اور یہ بہت ممکن ہے کہ آخرالذکر کی کتب فلسفہ کا بھی اسے علم ہو۔ اسپرنگر (۷۰) کی یہ رائے ہے کہ گلبرٹ نے ابن رشد ہی سے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ سرچشمہ حیات قلب ہے۔ لیکن یہ مسئلہ ابن رشد کے نام کے ساتھ اس قدر خصوصیت نہیں رکھتا کہ ہم لامحالہ یہ خیال کریں کہ گلبرٹ نے کلیات ابن رشد کو پڑھا ہوگا۔ جیرار ڈ ی بیڑی (۷۱)۔ گینتھیر ایلی براندڈی فرانس (۷۲) جو دیگر اہل عرب کے اقوال نقل کرتے ہیں ابن رشد کا کچھ ذکر ہی نہیں کرتے۔ ہمیں یہ علم نہیں ہے کہ کلیات کا بھی ترجمہ ہو گیا تھا یا نہیں۔ کتب خانہ آرسنیال (طبقہ علوم و فنون ۶۱) میں جو نسخہ موجود ہے اس پر یہ عبارت درج ہے۔ "ترجمہ شدہ از عربی بہ لاطینی۔" اس میں عربی الفاظ صاف موجود نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی دوسری خصوصیتیں ہیں جن سے بلا تامل یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ترجمہ عربی ہی سے کیا گیا تھا نہ کہ عبرانی سے۔ اور غالباً" اس کی تاریخ تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں قرار پائے گی۔ گا یلس رومی (۷۳) (پیرس ۱۵۱۵ء) کے رسالہ ترکیب جسم انسانی (۷۴) میں بہت حد تک کلیات ابن رشد سے انتخابات کئے گئے ہیں لیکن یہ حیرت کی بات ہے کہ پیری ڈی بانو (۷۵) نے المصلح (۷۶) میں جو ۱۳۰۳ء میں لکھی گئی ہے اور جس کے ہر صفحہ میں ابن رشد کے شروع سے منقولات موجود ہیں کلیات سے کچھ بھی نہیں لیا ہے۔

۱۲۸۴ء میں ارمنگاند ابن بیز (۷۷) نے جو مان بیلیر کا طبیب تھا عربی سے ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کرایا (۷۸) تھا۔ ایماند مار تینی (۷۹) نے اپنی کتاب حامی المذہب (۸۰) میں عربی سے اس کتاب کے بعض مقامات نقل کئے ہیں۔ لیکن ایمانڈ کو عربی و عبرانی تصنیفات کا براہ راست علم تھا۔ رسالہ تریاق کا ایک پرانا ترجمہ کتب خانہ آرسنیاں (علوم و فنون ۶۱) کے نسخوں میں موجود ہے۔ قوانین ادویہ مجیبہ کا ترجمہ ۱۳۰۴ء عبرانی زبان سے ہوا تھا جیسا کہ نمبر ۶۹۴۹ (عمارت کتب قدیمہ) کے اس نوٹ سے ظاہر ہوتا ہے :۔ "ان میں وہ عام اصول درج ہیں جو ابولیس (۸۱) اعظم یعنی ابن رشد نے ادویہ مجیبہ کے متعلق مدون کئے تھے ان کا ترجمہ عبرانی سے لاطینی میں ماسٹر جان دی بیلینس دی ما ئی رگالی (۸۲) نے جو علاقہ امور مذہبی ایلین واقع طلانسہ (۸۳) سے تعلق رکھتا تھا ۱۳۰۳ء میں کیا اور ان کی شرح ماسٹر مینو (۸۴) نے کی جو پہلے یہودی تھا اور فرانس سے یہودیوں کے خارج البلد ہونے پر عیسائی ہو گیا اور جان نام رکھا"۔

اب یہ معلوم ہوا کہ ابن رشد کی کتب طبیہ کا ترجمہ زیادہ تر مدرسہ مان بیلیر (۸۵) نے کیا

ہے۔ یہ کام بھی حسب معمول یہودیوں کی مدد سے کیا گیا ہے۔ بہت سے واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مان ہیلیر کے تعلقات اندلسی عربوں سے تھے۔ نیز یہودیوں کو وہاں کیا اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور کیا حصہ اس مدرسہ عظیم کی رونق میں انھوں نے لیا ہے۔

مختصراً لمجبتی سے لاطینی لاعلم تھے۔ موسیو لیٹری (۸۶) نے برنارڈ ورڈن (۸۷) کے رسالہ ہیئت میں (جو تقریباً ۱۳۰۰ء میں لکھا گیا ہے) ابن رشد کے بہت سے انتخابات دکھلائے ہیں۔ خاص کر ان مقامات کے جو مسئلہ دائرہ در دائرہ (۸۸) سے متعلق ہیں۔ لیکن ان مضامین پر شروح کتب فلسفہ میں بھی اکثر بحث کی گئی ہے خاص کر مابعد الطبیعیات کے مقالہ ہائے نہم و دو ازدہم میں۔

(۴) فلسفہ مدرسین پر ابن رشد کا پہلا اثر

ہم نے بالکل نہیں تو تقریباً صحیح طور پر وہ زمانہ معلوم کر لیا جبکہ ابن رشد کے رسائل کے ترجمے لاطینی زبان میں کئے گئے۔ لیکن اس ساعت کا جب سے کہ ان نئی کتابوں کا اثر ازمنہ وسطیٰ کے مسائل و تعلیمات پر ظاہر ہونا شروع ہوا اندازہ کرنا اس سے بہت زیادہ مشکل ہے۔ پیری ڈی بلای (۸۹) جو انگلنی (۹۰) کی سرگذشتوں کا سلسلہ قائم رکھنے والا ہے اس نصاب کا جو ۱۱۰۹ء کے لگ بھگ کیمبرج کے مکتب الہیات نے مقرر کیا تھا اس طرح ذکر کرتا ہے۔ ان میں سے پہلے کے ساتھ ایف ٹیریکوس (۹۱) جو ایک بہت وقت پسند منطقی تھا منطق ارسطو پر فرفوریوس اور ابن رشد کے مطابق نوجوانوں کو درس دے رہا تھا اور ان کے سامنے مطالب و شروح مضامین بیان کرتا جاتا تھا۔ لونای ڈو بولے (۹۲) نے تاریخ ادبیات فرانس میں اس عبارت کو نقل کیا ہے لیکن اس میں جو صاف تحریف نظر آتی ہے اس کا ذکر نہیں کیا۔ ابن رشد ۱۱۰۹ء میں نہیں پیدا ہوا تھا! ابی لی بنیٹ(۹۳) نے غلطیوں پر غلطیاں کی ہیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اور لینس (۹۴) میں اور نیز کیمبرج میں مکالمات ارسطو فرفوریوس اور ابن رشد کی تخصیات کے ساتھ گیارھویں صدی عیسوی میں پڑھائے جاتے تھے اور جین ڈی سالسبری (۹۵) نے نارمنڈی میں یہ سرپرستی رچرڈ لیوک (۹۶) جو کانسٹنس کا نائب لاٹ پادری تھا انھیں نقل کرایا تھا۔ یہوف (۹۷) نے پیری ڈی بلای (۹۸) کی عبارت کے ساتھ جین ڈی سالسبری کے ایک خط کی عبارت کو خلط ملط کر دیا ہے جس میں وہ در حقیقت رچرڈ سے ارسطو کی تصنیفات طلب کرتا ہے لیکن اس میں ابن رشد کے متعلق کوئی سوال نظر نہیں آتا۔

عربوں کا فلسفہ مجلس پیرس (۹۹) میں ازمنہ وسطیٰ کے فلاسفہ الہیات کے درمیان سب سے

پہلے ۱۲۰۹ء میں نظر آتا ہے۔ یہ مجلس پہلے اموری ٹوی بین۔ (۱۰۰) اور داؤد وینانتی (۱۰۱) اور ان کے تلامذہ کے خلاف فتویٰ دیتی اور قصور وار ٹھہراتی ہے اور پھر یہ کہتی ہے کہ "نہ تو ارسطو کی تصنیفات فلسفہ طبیعہ (۱۰۲) اور نہ ان کی شرحیں عام طور پر یا خانگی طور پر پیرس میں پڑھنے دی جائیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان شرحوں سے مراد شروع ابن رشد ہیں اس لئے کہ وسطی زمانہ میں انھیں کا اس نام سے ذکر کیا کرتے تھے مانسی (۱۰۳)۔ موسیو جوردین (۱۰۴) اور موسیو ہوریو (۱۰۵) بھی اسی رائے سے موافق ہیں۔

یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ابن رشد کی شروح کا مصنف کی وفات کے دس برس کے اندر ترجمہ ہو جانا اور پڑھایا جانا خارج ازامکان نہیں ہے۔ تاہم چونکہ میکائیل اسکاٹ ۱۲۱۷ء کے متصل شروح ابن رشد کے نئے متون کا سب سے پہلا پیش کرنے والا معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ باور کرنا مشکل ہے کہ ۱۲۰۹ء کی مجلس نے ابن رشد کے خلاف کوئی فتویٰ دیا ہو۔ علاوہ بریں یہ بھی خیال کرنے کی بات ہے کہ ابن رشد کے ترجمے عربی فلسفہ کے پہلے نسخوں سے نصف صدی سے زیادہ بعد کے ہیں اس لئے وہ ترجمے جو ڈامی نیک گندی سالوی (۱۰۶) نے کئے تھے ان نسخوں کے پہلے پڑھائے جاتے ہوں گے جو ابھی تک نہ رائج ہوئے تھے اور نہ مشہور ہونے پائے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ۱۲۰۹ء کی مجلس نے جس کے خلاف فتویٰ دیا تھا وہ عربی فلسفہ ارسطو ہے۔ جس کا ترجمہ عربی سے کیا گیا تھا۔ اور جس کی شرح اہل عرب نے کی تھی۔

رابرٹ ڈی کورکان (۱۰۷) نے ۱۲۰۵ء میں جو قانون جاری کیا وہ اس سے واضح تر ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:۔ نہ تو ارسطو کی کتابیں جو مابعد الطبیعیات و فلسفہ طبعیہ پر ہیں پڑھی جائیں اور نہ ان کے مجموعے پڑھے جائیں اور نہ ماسٹر یعنی مسٹر داؤد دینانتی (۱۰۸) کے مسائل اور نہ مسائل المریقوس (۱۰۹) مرتد اور نہ مسائل ماریشوس اندلسی (۱۱۰) پڑھے جائیں۔" الفاظ "نہ ان کے مجموعے" سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خلاصہ ہائے ابن سینا مراد ہیں لیکن یہ مارس اندلسی کون ہے جس کا نظریہ داؤد اور اموری (۱۱۱) کے فلسفہ ہمہ اوست سے بہت مشابہ ہے؟۔ جب ہم نے یہ دیکھ لیا کہ مختلف قلمی نسخوں میں ابن رشد کے نام کی اس قدر خرابی لگی ہے یعنی ایک طرف تو وہ بگڑ کر مہنیٹوس (۱۱۲) (عمارت کتب قدیمہ ۷۰۵۲ منبوٹیوس (۱۱۳) (منہ ۶۹۴۹) اور مانی سیوس (۱۱۴) (کتب خانہ ارسنیال شعبہ علوم و فنون ۶۱) ہو گیا ہے اور دوسری طرف اونرز۔ (۱۱۵) بنرز۔ یورنز وغیرہ ہو گیا ہے تو ہمیں سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہونی چاہئے کہ یہ ماری شیوس (۱۱۶) بھی بن گیا ہوگا لیکن یہ سب قیاس ہے جسے زیادہ وقعت نہیں دی جا سکتی۔

گریگوری کا ایک فرمان مورخہ ۱۲۳۱ء موجود ہے جو فتاویٰ ۱۲۰۹ء و ۱۲۱۵ء کی تجدید کرتا ہے گو کسی

قدر کم صحت و تحقیق کے ساتھ ان تمام فتاووں میں جو سب سے زیادہ غور طلب بات ہے وہ یہ ہے کہ ان میں عربی فلسفہ کو اور فلسفہ اموری ڈی بین (۱۱۷)۔ اور داؤد دینانتی (۱۱۸) کو ایک ہی سمجھا گیا ہے۔ ولیم لی برٹین (۱۱۹) مورخ ریگارڈ (۱۲۰) کی عبارت جو اکثر نقل کی جاتی ہے اور ہیگز (۱۲۱) مورخ رابرٹ ڈی اکزیری (۱۲۲) کی عبارت جسے لونائے نقل کرتا ہے دونوں میں اسی قسم کی مشابہت و مماثلت کا پتہ چلتا ہے۔ کیا درحقیقت یہ واقعہ ہے کہ مذہب عیسوی کے بے دین و منکر فرقوں کے پردے میں یہی عربی اثر تھا جس نے بارھویں صدی کے اخیر چند سال اور تیرھویں صدی کے شروع کے چند سال مدرسہ پیرس کو اس قدر ہیجان میں رکھا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اموری کے فلسفہ ماہیت اشیاء اور ابن جبرول کے فلسفہ میں کوئی مماثلت نہیں ہے داؤد دینانتی کا مادہ اولیہ کے متعلق یہ مذہب کہ وہ صورت سے مبرا اور تمام اشیاء میں قدر مشترک ہے درحقیقت عربوں ہی کا فلسفہ ارسطو ہے۔ یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اس دونوں بد بختیوں کے پاس رسالہ الاسباب موجود ہوگا جس سے آلین ڈی لل (۱۲۳) پہلے سے واقف تھا۔ ان تمام وجوہ سے میری رائے میں اموری اور داؤد ان فرقہ ہائے منکرین کا کسی قدر تغیر کے ساتھ عکس و نقل معلوم ہوتے ہیں کو کیتھریز (۱۲۴) یا البی جینس (۱۲۵) کے نام سے موسوم تھے ان کے بعض اصول ۱۰۲۲ء کے ملحدین اور لیفس Orleans کے اصولوں سے بہت ملتے ہیں۔ جن کا سلاہ ایم۔ سی۔ اسمٹ (۱۲۶) بلاپس و پیٹش کلیسائے کا تصیر (۱۲۷) سے ملاتے ہیں۔ دوسرے فرقہ کے لوگ خالص جوشی ازم (۱۲۸) کے پیرو ہیں اور دوسرے اور ہیں جن کا موجد اسکاٹ اری جینا (۱۲۹) ہے۔ جس طرح بیٹے (یعنی حضرت مسیحؑ) نے بطن مریمؑ سے جسم کے ساتھ پیدا ہو کر بتا دیا کہ خدا تمام اشیاء کا سبب مادی ہے۔ اسی طرح تمام بنی نوع انسان خدا کی ذات کی مظہر ہے۔ اس سے زیادہ محقق اسکا ٹلینڈ کے نظریات کے مماثل اور کیا ہو سکتا ہے۔ یہاں ضرورت سے زیادہ مواد مل جاتا ہے اور اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ عربوں کے اثرات مقدم کا پتہ اموری اور داؤد میں تلاش کیا جائے۔ خاص کر اگر ہم اموری کی جدت کو تسلیم کر لیں جس کا وہ واقعی مستحق ہے۔ علاوہ اس کے فلسفہ حقیقت اشیاء (یعنی خارجیت) میں یہ ماننے سے کہ ایک ہی نوع کے افراد جو ہر واحد میں شریک و سہیم ہوا کرتے ہیں اور عقل عامہ واقعی موجود ہے ہم عقل کلی اور اتحاد نفوس کے نظریہ ابن رشد کو گویا پہلے ہی سے تسلیم کر لیتے ہیں۔ ابی لارڈ (۱۳۰) اسی نتیجہ کو محسوس کر کے فرفوریوس کی تلمیسات میں اسی دلیل کے ساتھ جو اکثر ابن رشد کے مقابلہ میں پیش کی جاتی ہے مخالفت کی ہے۔ گلبرٹ ڈی لاپوری (۱۳۱) نے صاف الفاظ میں انسانی شخصیت کا انکار کیا ہے۔ جو لوگ کہ حقیقت اشیاء سے بحث کرتے ہیں وہ روح کی مثال

دے کر یہ بیان کیا کرتے ہیں کہ کس طرح ایک جوہر متعدد افراد میں مشترک ہو سکتا ہے۔ عربی اثر کی پہلے بالکل صاف صاف نشانیاں ہمیں اسکندر ہیل (۱۳۲) میں تلاش کرنی چاہئیں۔ اس لئے اپنی کتاب المجموعہ (۱۳۳) میں اکثر ابن سینا اور غزالی کو فلسفہ میں سند مانا ہے اور ان کی عبارت کی عبارت نقل کی ہے۔ اس میں ابن رشد کا صرف موہوم طریقہ پر ذکر ہے۔ حالانکہ اس کی توقع کم تھی۔ علاوہ اس کے یہ سب جانتے ہیں کہ یہ کتاب اسکندر نے اپنی اخیر عمر میں لکھی ہے (من ابتدائے ۱۲۴۳ء لغایتہ ۱۲۴۵ء) اور اس کی تکمیل ۱۲۵۲ء میں اس کی وفات کے بعد ہوئی۔ پس اسکندر ابن رشد کی کتابوں کو صرف اپنے بڑھاپے میں پڑھ سکا ہوگا لیکن اس زمانہ کا یہ پڑھنا ایسا نہ تھا کہ اس سے اسکندر کے اپنے اصولوں پر کوئی مستقل اثر مترتب ہو سکتا۔ جو مسئلہ عقل کے متعلق ہے وہ بھی اس کی تحریر میں ارسطو کے الفاظ سے زیادہ نہیں بیان کیا گیا ہے۔ رابرٹ ڈی لنکن (۱۳۴) میں عربی اثر بہت صاف نظر آتا ہے اور راجر بیکن اسے ان اساتذہ میں سے ایک استاد سمجھ کر جنھیں خود اس نے مسئلہ عقل متفارق انسانی کو تسلیم کرتے سنا ہے' اس کا قول نقل کرتا ہے۔ لیکن رابرٹ بھی اسی قدر ابن رشد سے اپنی پہلی فلسفیانہ سرگرمیوں کے زمانہ میں واقف نظر آتا ہے جتنا کہ خود اسکندر ڈی ہیل ہے۔ اس سے زیادہ نہیں۔

(۵) ولیم ڈاورنی کی مخالفت

حکمائے مدرسین میں ولیم ڈی ایورن (۱۳۵) پہلا وہ شخص ہے جس کے یہاں ایسے مسائل نظر آتے ہیں جنھیں ابن رشد کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ میری نظر سے گو صرف ایک ہی مرتبہ اس کی تصنیفات میں ابن رشد کا نام گذرا لیکن اس کے فلسفہ کی تردید ہر صفحہ پر موجود ہے۔ بعض دفعہ ارسطو کے نام سے اور بعض دفعہ بہت سے مبہم ناموں سے مثلاً شارحین۔ متبعین ارسطو۔ ارسطو اور اس کے یونانی اور عربی پیرو وہ لوگ جو عرب میں ارسطو کے مشہور تلامذہ تھے۔ بو علی سینا اور اس ملک کے دوسرے لوگ جو ارسطو کے ہم خیال تھے۔ ولیم ہمیشہ عرب اور یونانی شارحین کو ایک ہی ذیل میں شمار کرتا ہے۔ عام طور پر تیرھویں صدی میں عربوں کو حکمائے قدیم کہا جاتا تھا اور اس کے مقابلہ میں اس زمانہ کے فلاسفہ کو فلاسفہ لاطینی یا فلاسفہ مدرسئین کہا جاتا تھا۔ واقعہ نگاری کا مفہوم اس قدر غلط سمجھا گیا تھا کہ لوگ یہ تک نہیں جانتے تھے کہ اسکندر افرودیسی اور ابن رشد میں سے کون مقدم ہے اور کون موخر۔ گولی لام ڈی ایورن (۱۳۶) کے زمانہ میں گو ابھی تک ابن رشد کو عرب مشائین کے خطرناک مسائل کا حامل

نہیں کہا جاتا تھا۔ مگر خود لاطینی ان مسائل سے بخوبی واقف تھے اور ان کے طرف داروں کی تعداد بھی خاصی تھی۔ ارسطو کی نہایت جوش و خروش سے مخالفت کی جاتی ہے اور ابن سینا کو منکر و ملحد کہا جاتا ہے۔ مگر ابن رشد کو گوئی لام ڈی ایورن (۱۳۷) ان الفاظ کے ساتھ یاد کرتا ہے کہ یہ ایک بہت شریف حکیم ہے۔ مگر لوگ اس کے نام کا ناجائز استعمال کرتے رہتے تھے اور اس کے ناعاقبت اندیش تلامذہ اپنے استاد کے خیالات کو اصلی رنگ کے علاوہ دوسرے ہی رنگ میں پیش کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے "تم کو ان لوگوں سے بحث کرنے میں جو فلاسفہ کا انداز اختیار کرنا چاہتے ہیں لیکن فلسفہ کی ابجد تک سے واقف نہیں بہت ہوشیاری سے کام لینا چاہئے۔ اس میں شک نہیں کہ ہیولا اور صورت کا صحیح مفہوم ذہن نشین کرنا فلسفہ کے مبادیات سے تعلق رکھتا ہے پس اب رشد نے جو ایک نہایت شریف حکیم تھا چونکہ ہیولا (مادہ) کے مفہوم اصلی کو واضح کیا ہے اس لئے نہایت مناسب ہوگا کے جو لوگ اس بے احتیاطی کے ساتھ امور فلسفہ پر گفتگو کرنے کا ادعا کرتے ہیں اس شخص کی اور نیز ان لوگوں کی طبیعتوں سے واقفیت حاصل کریں جن کا اتباع کرنا اور بطور امام فلسفہ جنکی تقلید کرنا مقصود ہے تاکہ پہلے یہ معلوم کر سکیں کہ کون کون سے امور واضح اور پایہ تحقیق کو پہنچے ہوئے ہیں۔" اس کی کتاب العالم (۱۳۸) میں ابن رشد کا انتخاب ایک جگہ اور نظر آتا ہے لیکن جس عدم یقین اور مخالفت کی بو وہاں پائی جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن رشد کی فلسفیانہ شخصیت کو حکمائے لاطینی کس قدر کم سمجھ سکے تھے۔ العالم (ڈی یونیو رسو) کے صفحہ (۷۱۳) پر گوئی لام ارسطو کے رسالہ طبیعیات کی شرح میں ابوبکر (۱۳۹) کی ایک عبارت کو نقل کرتا ہے۔ اس سے کسی قدر آگے (صفحہ ۸۰۱ پر) یہی عبارت شرح ابونصر سے ماخوذ ظاہر کی گئی ہے لیکن نہ تو ابوبکر (ابن طفیل) اور نہ ابونصر نے الطبیعیات پر کبھی کوئی شرح لکھی۔ علاوہ بریں ابوبکر (ابن طفیل) سے حکمائے لاطینی صرف اس وجہ سے واقف ہیں کہ ابن رشد نے ان کے اقوال کو اپنی تصنیفات میں نقل کیا ہے۔ پس یہ بہت ممکن ہے کہ گوئی لام جو عبارت نقل کرتا ہے وہ ابن رشد کی شرح کی عبارت ہو۔

علاوہ بریں گوئی لام کی تحریروں میں صرف ابن رشد کا نام نہیں ہے اور سب کچھ ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ گوئی لام فلسفہ ابن رشد کا پہلا اور نہایت درجہ سخت مخالف ہے۔ یہ نظریہ کہ عقل اول کو خدا نے بلاواسطہ پیدا کیا اور پھر اس نے تمام عالم کو پیدا کیا غزالی کے نام سے نہایت سختی کے ساتھ رد کیا گیا ہے۔ گوئی لام کہتا ہے کہ عقل خدا سے پیدا ہوئی ہے۔ وہ "کلمتہ اللہ ہے" یعنی یہ ہے وہ پہلے عقل مدرکہ جس سے نہ تو عرب واقف تھے اور نہ یہودی۔ جب

سے کہ عربوں کی انھوں نے شاگردی اختیار کی واقف ہوئے لیکن افلاطون۔ (۱۴۰) مرکری۔ (۱۴۱) طری مجسطی۔ (۱۴۲) اور عالم دین ابن جبرول (۱۴۳) جسے گوئی لام نے اسی وجہ سے عیسائی تصور کیا ہے انھوں نے اس عقل کو بے شک بہت سراہا ہے۔ عالم کو قدیم سمجھنا ارسطو اور ابن سینا کی سخت غلطی ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابوبکر (ابوبکر سار یلستیس (۱۴۴) یعنی ابن طفیل) کی طرف ہی اسے منسوب کیا جاتا ہے لیکن گوئی لام بظاہر انہیں معلوم ہوتا کہ اس نام سے درحقیقت کس پر حملہ کر رہا ہے۔

گوئی لام کے طول طویل براہین میں جو اس نے بدرجہ اولیٰ مسئلہ اتصال عقل کے مقابلہ میں پیش کئے ہیں۔ ابن رشد کا نام زیادہ نظر آتا ہے۔ تمام بحثیں ارسطو یا اس کے گمنام تلامذہ کے مقابلہ میں پیش کی گئی ہیں۔ اس کی عبارت یہ ہے۔ "تمھیں معلوم ہونا چاہئے کہ ان کی آنکھوں پر اس قدر پردے پڑ گئے ہیں اور اتنی ان کی مت ماری گئی ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ زندہ نظر آتا ہے صرف ایک ہی روح اس کی حیات بخش ہے اور ارسطاطالیس و افلاطون کی ارواح میں بہ لحاظ جوہر اور حقیقت کے کوئی فرق نہیں باوجودیکہ اتنی مختلف زندگیاں اور ذی حیات اس سے منشعب ہیں۔ تعداد عقول کے بارے میں یہ صاف نظر آئیگا کہ ارسطو نے محض ایک غلطی ہی کا ارتکاب نہیں کیا ہے بلکہ نہایت درجہ مجنونانہ بڑماری ہے۔"

جس صفحہ پر یہ عبارت درج ہے اس کے بعد ہی دوسرے صفحہ پر یہی مسئلہ ارسطو و الفارابی وغیرہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اس سے کچھ آگے چل کر الفارابی اور ابن سینا اور ان حکماء کی طرف منسوب ہے جو ارسطو کے اس معاملہ میں پیرو ہیں۔ ایک دوسرے مقام پر کہا گیا ہے کہ ارسطو نے یہ مسئلہ اس لئے ایجاد کیا کہ افلاطون کی ایسی خیالی دنیا سے گریز کی جائے جسے وہ کہتا ہے کہ خلق عالم کے پہلے خدا کے ذہن میں موجود تھی۔ ولیم کے نزدیک واقعی ارسطو ہی ہے جو مسئلہ اتصال عقل کی بابت جوابدہ ہے۔ بایں ہمہ وہ اس مسئلہ کو لغو ثابت کرنے کے لئے ان تمام تفصیلات سے بھی بحث کرتا ہے جو ابن رشد نے اضافہ کی ہیں اور جن کا وجود ارسطو کی کتاب النفس میں کہیں نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "تمام عقول ارضیہ میں یہ عقل فعال شرف کے لحاظ سے آخری درجہ رکھتی ہے۔ روح کی خوشی اسی میں ہے کہ اس سے وصل حاصل کرے۔ اجسام مختلف کی الگ الگ روحیں سب ایک ہی ہیں اور صرف ایک ہی روح پر مشتمل ہیں۔ ارواح صرف اجسام کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں اور یہی عوارض کا فرق ہے جس نے عددی فرق پیدا کر دیا ہے" جو دلائل اس نظریہ کی تردید میں گوی لام پیش کرتا ہے یہ وہی ہیں جو البرٹ۔ سینٹ طامس اور دیگر مخالفین ابن رشد نے زمانہ مابعد میں جی بھر کے پیش کئے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ نوامیس عامہ حقایق اشیا ایسے ہی ہیں جن کی تقلید سے کسی کو مفر نہیں۔ لیکن یہ اصول ایسے نہیں ہیں کہ خارج از ذہن ان کی کوئی مادی اصلیت ہو لیکن اس کے برخلاف گوئی لام اپنے رسالہ الروح میں لکھتا ہے کہ خدا حق الحقائق ہے اور تمام لوگوں پر اپنے انوار کا پرتو ڈالتا رہتا ہے۔ راجر بیکن نے اس قول کو ان لوگوں کے مقابلہ میں بطور شہادت کے پیش کیا ہے جن کا دعویٰ ہے کہ عقل فعال عقل انفرادی کا ایک جزو ہے۔ لیکن گوی لام ایک بزدل اور سطحی سا شخص ہے۔ ان تمام مسائل سے جو اموری (۱۴۵) کے ہمہ اوست سے مشابہ ہیں اسے خوف معلوم ہوتا ہے اور ربوبیت۔ اختیار۔ ابداع خلق۔ نفس کی روحانیت اور ابدیت کا مفہوم نہایت ہی تنگ لیا کرتا ہے۔

گوئی لام کے زمانہ میں صرف یہی نہیں ہوا کہ ابن رشد کے مسائل علمائے مدرسین کے نصب میں داخل ہو گئے بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کلمات کفر اس کے نام کے ساتھ آئندہ زمانہ میں منسوب ہوئے ہیں ان کا بھی کسی قدر اظہار ہونا شروع ہو گیا تھا۔ گوئی لام اپنے رسالہ ابدیت روح میں لکھتا ہے کہ اس کے عقیدہ سے ایک سے زیادہ متشککین کو تسلی ہوئی ہے۔ اس زمانہ کے بے چین اور غیر مرتب دماغ کے لوگوں نے یہ بھی دعویٰ کیا تھا کہ یہ مسئلہ بادشاہوں کی ایک ایجاد ہے تاکہ اس سے رعایا ان کے قابو میں رہے غرضیکہ جہاں تک دیکھا جاتا ہے سولھویں صدی عیسوی میں کوئی ایسا فاسد خیال نہ تھا جو تیرھویں صدی ہی میں ظاہر نہ ہونے لگا ہو۔

(٦) البرٹ اعظم کی مخالفت

گو کہ ابن رشد کا تعلق البرٹ اعظم (۱۴۶) کی تحریرات میں بمقابلہ گوئی لام کے زیادہ خصوصیت کے ساتھ نظر آتا ہے تاہم ابھی اسے وہ بلند مقام حاصل نہیں ہوا تھا جو مدرسئین کے قرن ثانی میں حاصل ہونے والا تھا۔ البرٹ کا استاد اعظم علی ابن سینا ہے۔ اس کی شرح کرنے کا ڈھنگ بھی ابن سینا سے ماخوذ ہے۔ اپنی تصنیفات کے تقریباً ہر صفحہ پر وہ اسی کا کلام نقل کرتا ہے۔ اور بعض اوقات اس لئے نقل کرتا ہے کہ اسے اپنے استاد کی تردید کرنے پر ملامت کی جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے شروح رسالہ شاعری اور غالباً" رسالہ الاخلاق کے سواجن کا ترجمہ ہرمان (۱۴۷) نے کچھ دنوں بعد کیا باقی تمام شرحیں البرٹ کے پاس موجود تھیں۔ یہ ہم باور کر سکتے ہیں کہ رسالہ مابعدالطبیعیات کی شرحیں شاید اس کے پاس نہ ہوں گی اس لئے کہ اس کے مابعدالطبیعیات میں ابن رشد کے کلام کا بہت ہی کم حوالہ نظر آتا ہے لیکن

البرٹ کی یہ بھی ایک عادت تھی کہ جس قدر مواد اس کے سامنے موجود ہوتا تھا وہ سب ملا جلا کر اپنی کتاب میں درج کر دیا کرتا تھا۔ بظاہر یہ قیاس ہوتا ہے کہ مسئلہ اتصال عقل کو اس زمانہ میں خاصی اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور اس کے تسلیم کرنے والوں کی ایک معتد بہ جماعت پیدا ہو گئی تھی۔ البرٹ کو جب مختلف اوقات میں اس مسئلہ کی مخالفت کرنے سے تشفی نہ ہوئی تو اس نے اپنے اوپر ایک خاص رسالہ کا تحریر کرنا لازم کر لیا جسے من بعد کتاب المجموعہ کے متن میں اسی نے ضم کر دیا۔ وہ خود ہی ہمیں آگاہ کرتا ہے کہ رومتہ الکبریٰ میں پوپ اسکندر چہارم کے حکم سے (تقریباً ۱۲۵۵ء میں) اس نے یہ کتاب تصنیف کی۔ اس میں مذہب اور فلسفہ کے باہمی فرق و امتیاز کو بالکل دو متضاد مابہ الاستنا و عنصروں کے مانند تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ ایک ایسا امتیاز ہے جو ہر زمانہ میں فلسفہ ابن رشد کی خصوصیات میں سے رہا ہے اور اب بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ البرٹ نے اسی خیال سے ہر پیش کردہ سند کو الگ کر کے محض قیاسات منطق سے مسئلہ زیر بحث کو حل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ تمام ارواح انسانی بعد وفات صرف ایک ہی روح کی شکل میں باقی رہ جاتی ہیں اس نے ان کی تائید میں تیس دلیلیں پیش کی ہیں۔ البرٹ نے نہایت احتیاط اور ایمانداری کے ساتھ جو بہت قابل ستائش ہے ان تمام تیسوں دلیلوں کو یکے بعد دیگرے بیان کیا ہے اور کمال نیک نیتی سے یہاں تک التزام رکھا ہے کہ جس مسئلہ کی اسے مخالفت کرنا مقصود ہو اس کی تائید میں پہلے ثبوت پیش کرے اور اپنے مخالفین کے ہتھیار کو ایسی قوت دے جو خود ان کی اپنی تحریرات سے نہیں حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح الفین کی تائید کرنے کے بعد تردید میں چھتیس ایسی دلیلیں پیش کرتا ہے جو قوت میں کچھ کم ں ہیں اور بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مشکلات کا حل بالکل واضح ہے اور انفرادی ابدیت کی تائید چھ دلیلیں زیادہ ہیں مگر آخر کار معلوم ہوتا ہے کہ اس گنتی کرنے سے فلسفہ ابن رشد اپنے ت ہزیمت خوردہ تسلیم نہیں کرتا۔ خیر۔ ہم اس پرانے مسلح پہلوان سے اب پھر ملیں گے جبکہ ہمیٰ ار العلوم پیرس میں فلسفہ ابن رشد کی وہ لڑائیاں دکھانے کا ایک موقع ہو گا جو تقریباً ۱۲۰۹ء میں نع ہوئی ہیں۔

رٹ کی ایک مختصر سی تصنیف ہے جس کا نام ماہیت و حقیقت روح (۱۴۸) ہے۔ اس میں ا ز اپنی شرح مقالہ سوم کتاب النفس د باب ۲ فصل (۷) میں وہ پھر (عقل کے) اس جھگڑ۔ طرف رخ کرتا ہے اور مخالفین پر بہت زیادہ سختی کے ساتھ حملہ کرتا ہے۔ عقل منفصلہ سئلہ۔ انسان کا بذریعہ تنویر اس سے نور حاصل کرنا۔ اس کا وجود انسانی سے پہلے موجود رہنا او اس کے فنا کے بعد بھی باقی رہنا' اب البرٹ کو ایک مہمل اور قابل نفرت غلطی

معلوم ہوتا ہے۔ عقل چونکہ انسان کی صورت ہے پس اگر چند افراد ایک ہی عقل میں شریک
ہو جائیں گے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ ایک ہی جنس کے چند افراد اسی ایک ہی صورت یعنی انفرادیت
کی اسی ایک ہی اصل میں باہم شریک و سہیم ہوں گے جو ایک لغو بات ہے۔ اس لئے عقل
فعال روح سے کوئی جدا شے نہیں ہے اور سوائے تجرید کے ہم کسی اور طور پر اسے جدا نہیں کر
سکتے۔ مگر عقل عامہ کلی ہوا کرتی ہے۔ البرٹ بھی اپنے دلائل کو فلاسفہ لاطینی یعنی اپنے ہمعصر
حکمائے مدرسین کے مقابلہ میں بلند آہنگی سے بیان کرتا ہے جنھوں نے مسئلہ انفرادیت کی لے کو
اس قدر بڑھا دیا تھا کہ جس قدر ذی عقول اشخاص ہیں اسی قدر تعداد میں عقول کا وجود بھی تسلیم
کرنے لگے۔

ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ البرٹ کے نظریہ میں ہمیشہ ایسی قوت اور پختگی نظر نہیں آتی جیسی
کہ بعد میں مدرسہ ڈامی نیکی کی خصوصیت سمجھی جانے لگی تھی۔ بعض اوقات مسائل عرب کی
قوت اس کے پایہ استناد کو متزلزل کر دیتی ہے۔ اس کے مسئلہ تخلیق میں ثبات نہیں ہے۔ بعض
دفعہ عقل ایسا سرچشمہ معلوم ہوتی ہے جہاں سے عقول انفرادی کا صدور ہوتا ہے۔ اعلیٰ ہستیوں
(مثلاً کواکب وغیرہ) کے اثر کو عقل انسانی پر صاف الفاظ میں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ ان چھوٹے
چھوٹے رسالوں کو پڑھنے سے جو اس کی مجموعہ تصنیفات کی جلد بست و یکم میں جمع ہیں اور جو
بظاہر اس کے مدرسہ سے غیر متعلق ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ عرب ہر طرف حملہ آور ہو
رہا ہے۔ "عقل فعال کی آغوش میں عاقل و معقول دونوں واحد نظر آتے ہیں۔ بخلاف اس کے
عقل انفعالی میں یہ وحدت اس وقت رونما ہوتی ہے جبکہ عاقل خود اپنی ذات پر فکر و تصور کرنے
لگتا ہے۔ فاعل انواع کو مادہ سے اخذ کرتا ہے پھر ان میں سادگی اور عمومیت پیدا کرتا ہے۔ اس
طرح مستعد ہو کر انواع حرکت میں آتی ہیں اور عقل ممکن کو صورت بخشتی ہیں۔ فاعل نا
ممکن سے اس طرح وصل ہو جاتا ہے جس طرح کہ صفائی و شفافی سے روشنی۔ اور پھر ا
عروج دے کر عقل مدرکہ کے مرتبہ تک پہنچاتا ہے۔ یہ عقل مدرک بمنزلہ زینہ کے بڑی
ہے تاکہ نفس اس کی مدد سے عروج حاصل کر کے عقل مستفاد کی اقلیم تک پہنچ جائے۔ خیر
درجہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ عقل ممکن نے تمام معقولات کو قبول کر لیا ہو اور عقل
فعال سے مستحکم طور پر ضم ہو گئی ہو۔ اس وقت انسان درجہ کمال حاصل کرتا ہے اور ایک
طریق پر خدا جیسا ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں عقل کے افعال ربانی ہوتے ہیں اور ہر کا علم
حاصل کرنے کی استعداد اس میں پیدا ہو جاتی ہے، جو فکر و دھیان کا درجہ کمال اور نعمت
ہے۔" یہ عجیب رسالہ جس میں سے یہ عبارت میں نے نقل کی ہے گو البرٹ کے کلمات کی

ترجمانی کرنے سے بون بعید رکھتا ہے مگر یہ ضرور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کی زبان اور ان کے خطرناک سے خطرناک عقیدے کہاں تک مدرسہ البرٹ میں نفوذ کر گئے تھے۔

(۷) سینٹ طامس کی مخالفت

فلسفہ ابن رشد کو جن مخالفین سے سابقہ پڑا ہے ان میں سینٹ طامس سب سے زیادہ سخت ہے اور ساتھ ہی بلاخوف تردید ہم کہہ سکتے ہیں کہ شارح اعظم (یعنی ابن رشد) کا سب سے پہلا تلمیذ بھی یہی ہے۔

البرٹ ہر شئے میں ابن سینا کا مرہون منت نظر آتا ہے اور سینٹ طامس فلسفی کی حیثیت سے تقریباً ہر شئے میں ابن رشد کا خوشہ چین ہے۔ سب سے اہم شئے جو اس نے ابن رشد سے حاصل کی وہ تحریرات فلسفیانہ کا انداز بیان ہے۔ یہ ہمیں یاد رہنا چاہیئے کہ ابن رشد بلاشک د شبہ اس طرز و انداز بیان کا موجد ہے جو شروح بسیطہ (۱۴۹) سے ظاہر ہوتا ہے۔ ابن سینا اور اس کے متبع البرٹ نے ارسطو کے رسائل کے نام پر نام رکھ کر انھیں مضامین پر اپنے رسالہ ترتیب دیئے ہیں لیکن اپنی شروح کو اس حکیم کے متون کے حوالوں سے ممتاز نہیں کیا۔ بخلاف اس کے ابن رشد اور سینٹ طامس ارسطو کے متن کو فقرہ وار درج کرتے جاتے ہیں۔ اور ہر ایک جملہ کی نہایت تحمل کے ساتھ شرح کرتے جاتے ہیں۔ البرٹ کی صرف ایک کتاب ہے یعنی شرح سیاست ارسطو جو اس نے ابن رشد اور سینٹ طامس کے انداز پر لکھی ہے لیکن ہمارے پاس ایسے وجوہات ہیں۔ جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ کتاب اس کی نہیں ہے اور کم سے کم ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر یہ شرح البرٹ کی تصنیف سے ہے تو اس نے دیگر شروح کے بعد اسے لکھا ہوگا جبکہ اس کی نظر سے شاید سینٹ طامس کی شرحیں گذر چکی ہوں گی۔

البرٹ بلاتعرض متن صرف تلخیص کرتا جاتا ہے بخلاف اس کے سینٹ طامس اصل کتاب کی فقرہ وار شرح کرتا ہے۔ ٹالومی دی لیکوس (۱۵۰) نے جب ہم سے یہ بیان کیا کہ پوپ اربن (۱۵۱) چہارم کی حکومت مذہبی کے زمانہ میں سینٹ ٹامس نے رومتہ الکبریٰ میں بیٹھ کر فلسفہ ارسطو کی شرحیں لکھیں تو اس کا یہی مطلب تھا۔ ٹالومی کے الفاظ یہ ہیں کہ "اس نے (یعنی سینٹ طامس نے) ان کے لکھنے میں ایک بالکل جدید اور انوکھا (۱۵۲) طریقہ اختیار کیا ہے۔"

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرح کرنے کا یہ نیا طریقہ جس سے پہلے وہ ناواقف تھا کس سے بھلا اس نے سیکھا ہوگا؟ اس کے جواب میں۔ بلاتردد میں کہہ سکتا ہوں کہ ابن رشد شارح ارسطو سے۔ اس طرح پر حکماء مدرسین کی جو دوھری خدمت ابن رشد نے کی ہے۔ وہ سینٹ

"اس کی خصوصیات میں صاف نظر آتی ہے۔ یعنی ایک طرف تو وہ (یعنی ابن رشد) ارسطو کا بہت بڑا شرح کرنیوالا ہے۔ لوگ اس کی عزت کرتے اور اس سے سند لیتے ہیں اور دوسری طرف منحوس عقائد کا بانی مبانی۔ مادیت اور کفر و الحاد کا علمبردار یعنی سخت کافر و مبتدع نظر آتا ہے۔ ولیم آف ٹوکو (۱۵۳) جو افسانہ ہائے سینٹ طامس کا مصنف ہے ان ارتداد و الحاد کے کلمات کو بیان کر کے جن کے رد کرنے میں اس کے استاد نے آخرکار کامیابی حاصل کر لی تھی۔ سب سے پہلی جگہ' ابن رشد کے الحاد کو دیتا ہے جس نے یہ تعلیم دی تھی کہ صرف ایک ہی عقل کا وجود ہے۔ یہ ایسی غلطی ہے جو بزرگوں کی خوبیوں کو بالکل برباد کر دینے والی ہے۔ اس لئے کہ اس کے ماننے سے آدمیوں آدمیوں میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہے گا۔ ہم آگے چل کر بتلائیں گے کہ اس عالم دین مسیحی یعنی سینٹ طامس کو اس کافر پر جو کامیابی حاصل ہوئی وہ دامی نیکی پادریوں کی توجہ سے کس طرح پنیزا (۱۵۴) اور فلورینس (۱۵۵) کے مدرسہ ہائے نقاشی و مصوری کے لئے ایک دلچسپ مضمون بن گئی۔

گوی لام ڈی ایورن (۱۵۶) اور البرٹ کے مانند بلکہ اول الذکر سے نسبتاً" زیادہ بلند آہنگی اور آخرالذکر کے مقابلہ میں زیادہ تحقیق کے ساتھ سینٹ طامس نے اپنے تمام مباحث کو عربی فلسفہ مشائی کے ملحدانہ اصولوں کے مقابلہ میں صرف کیا ہے۔ یعنی مادہ اولیہ غیر مشخصہ اور سلسلہ اصولہائے اولین۔ عقل کے میانجی گری اس کا مخلوق اور خالق دونوں ہونا ساتھ ہی افکار ربوبیت اور سب سے بالاتر عدم امکان تخلیق ان تمام مسائل کی تردید کی۔ طبعیات ارسطو کے مقالہ ہشتم کی شرح تقریباً کل کی کل شرح ابن رشد کی تردید میں لکھی گئی ہے۔ وہ حسب ذیل ایک شکل پیش کرتا ہے:۔ "بنایا جانا ایک شے کا تغیر پذیر ہونا ہے کوئی شے سوائے موضوع کے تغیر پذیر نہیں ہو سکتی اس لئے سوائے موضوع کے کوئی شے نہیں بنائی جا سکتی" اس برہان کو وہ عربی حکیم کی طرف منسوب کرتا ہے مگر درحقیقت اس سے خود اسی کے خیالات کا اظہار ہوتا ہے۔ سینٹ طامس اس نتیجہ کے جواب میں مقدمہ کبریٰ کے تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا موجودات کو عام طور پر وجود میں لانا نہ کوئی حرکت میں داخل ہے اور نہ تبدیلی ہے بلکہ ایک طرح کا ظہور و خروج ہے۔ ارسطو کے اس قول سے ہمارے مذہب کو صدمہ نہیں پہنچتا کہ ہر حرکت کو ایک محرک یا فاعل کی ضرورت ہوتی ہے۔ عالم کی حقیقت حال کے لحاظ سے یہ درست ہے۔ حکمائے قدیم جو جزوی تبدیلیوں اور متعدد مظاہر قدرت و حادثات طبعی کے قائل تھے بالواسطہ (۱۵۷) (بذریعہ ارتقا) وجود میں آنے کے تصور کو (جو بذات خود (۱۵۸) وجود میں آنے کے تصور کے مخالف ہے) ایک مقدم الوجود شئے میں ایک قسم کے تغیر پیدا ہونے

کے ماسوا اور کچھ نہیں خیال کر سکتے تھے لیکن افلاطون اور ارسطالیس جنھیں اسولہائے اولیہ کا علم تھا اس کے قائل تھے کہ عالم میں حرکت کے ماسوا شے دیگر کا بھی تصور ممکن ہے۔ کیونکہ وہ لوگ علتہ اولیہ کی وحدانیت کو دیگر ادنیٰ اسباب کے فعل اور رجعی فعل دونوں کے ماوراء خیال کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو نے زمانہ اور حرکت کے ازلی و ابدی تصور کرنے میں بہت سخت غلطی کی ہے لیکن ان اصولوں سے ابن رشد کو یہ نتیجہ نکالنے کا حق نہ تھا کہ لا شے سے کوئی شے نہیں پیدا ہو سکتی۔ سینٹ طامس اپنے دلائل خاص کر مسئلہ اتصال عقل کی تردید میں زیادہ صرف کرتا ہے اپنی تصنیفات مجموعہ عقائد مذہبی (۱۵۹)۔ کتاب المجموعہ علیٰ رد اہل الشرک والزندقہ (۱۶۰) اور نیز اپنی شرح کتاب النفس (۱۶۱) و مسائل نزاعی بر نفس (۱۶۲) میں بار بار اس مسئلہ کی تردید کرتا ہے مگر پھر بھی اس کی تسلی نہیں ہوتی اور آخرکار اس خاص مضمون پر ایک رسالہ تصنیف کرتا ہے۔ جو اس کی چھوٹی تصنیفات میں سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا نام ہے مقالہ فی اتصال العقل علی خلاف ابن الرشد (۱۶۳)۔ ہم آگے چل کر یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ مخالفین میں سے کون کون لوگ ہیں جو اس رسالہ کی تصنیف کے وقت سینٹ طامس کی نظر میں تھے لیکن جو اسلوب بحث وہ اختیار کرتا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا مطمع نظر ایک مدرسہ خاص تھا۔ جس کا دعویٰ یہ تھا کہ بمقابلہ لاطینی حکما کے جو زمرہ متکلمین میں تھے۔ یہ مدرسہ فلسفہ ارسطو کی صحیح ترجمانی کرتا ہے اور خود ابن رشد کو اپنے لئے سب سے اعلیٰ ترین سند تصور کرتا ہے۔ یعنی علمائے مذہبی کی سند سے بھی بلند تر اس کی سند کو مرتبہ دیتا ہے۔ سینٹ طامس یہ دیکھ کر سخت غصہ میں آتا ہے کہ پیروان حضرت مسیحؑ ایک کافر کے شاگرد بنے جاتے ہیں۔ اور تمام دیگر حکماء سے زیادہ اس شخص کے قول کو مستند سمجھتے ہیں جو بجائے ارسطو کے پیرو ہونے کے دراصل اس کے فلسفہ کو بگاڑنے والا تھا۔ پس وہ اس کی تردید کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے لیکن لاطینی حکما کے اقوال کی سند نہیں لیتا اور کہتا ہے کہ ہر شخص کے لئے وہ سند قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اور بجائے اس کے ان دلائل و براہین سے کام لیتا ہے جو یونانیوں اور عربوں سے عاریتہ" لینے لینی پڑتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ نہ تو ارسطو کا خیال یہ تھا اور نہ اسکندر افرودیسی کا اور نہ ابن سینا کا۔ سیوفرسطی (۱۶۴) اور سامسطیوس (۱۶۵) نے جن کے خیالات کو ابن رشد نے بدل دیا ہے اس عجیب نظریہ اتصال عقل کا کبھی وہم و گمان بھی کیا ہوگا۔ ان سب کا خیال یہی تھا کہ عقل فردا" فردا" موجود ہے اور ہر انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اگر یہ نہ تصور کیا جائے تو شخصیت انسانی میں کیا باقی رہ جائے گا؟ کیا قوت ذہنی بالکل برباد نہ ہو جائے گی کیونکہ آدمی عاقل و ذی شعور اس وقت تک نہیں سمجھا

جائے گا جب تک کہ اس کی انفرادی عقل عمل کے میدان میں نہ آئے۔

ابن رشد کے خیال میں اصول تفرید (یعنی روح کو ہر فرد انسانی کے لئے نوع ہونے کی حیثیت سے صرف ایک ہی ماننا) ایک صورت (نوعی) ہے اور سینٹ طامس کے نزدیک یہ ہیولی ہے۔ اگر تفرید صورت سے پیدا ہوتی ہے (یہ ملحوظ رہے کہ صورت ایک ہی نوع کی تمام ہستیوں کے لئے ایک ہی ہوا کرتی ہے) تو فلسفہ خارجیت (۱۶۶) اور فلسفہ ابن رشد میدان جیت لیتے ہیں۔ البرٹ نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ اصول تفرید کو مادہ کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ لیکن سینٹ طامس پہلا شخص ہے جو مسئلہ ڈامی نیکی (۱۶۷) کو اس جگہ منطبق کرتا ہے یعنی ایک ہی صورت چند افراد کے لئے موزوں و مناسب ہو سکتی ہے لیکن مادہ صرف ایک فرد ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ پس یہ مادہ ہی ہے جس سے موجودات میں تعدد واقع ہوتا ہے۔ پس مادہ کو ایک غیر معین مادہ نہ سمجھنا چاہئے جو چند اشیاء میں ایک ہی ہوتا ہے بلکہ وہ ایک محدود و معین مادہ ہے جو ایک فرد کے لئے معین ہے۔(۱۶۸) غرضکہ اسی قسم کی توضیح ہے جو گا یلس دی روم (۱۶۹) سینٹ طامس کے خیالات کی کرتا ہے جو مدرسہ سینٹ طامس میں روایت در روایت چلے آئے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ سینٹ طامس کی توجیہ جہاں وہ شخصیت انسانی کے پیروؤں کی ابن رشد کے مقابلہ میں حمایت کرتا ہے جواب نہیں رکھتا۔ وہ کہتا ہے کہ عقل بھی دوسری قوتوں کے مانند "انا" کہتی ہے۔ جو طریقہ کہ تفرید کی وضاحت نہ کر سکے اور اس وجہ سے تعداد عقول کو جیسا کہ اس مضمون میں سمجھنا چاہئے بیان نہ کر سکے وہ خود اس فعل سے اپنے نقص و عاجزی کو ظاہر کرتا ہے لیکن مدرسہ سینٹ طامس مادہ کی جانب تشخص و تعین افراد کی قوت کو منسوب کر کے خود ایک ایسے مبالغہ کے مرض میں مبتلا ہو گیا ہے جو کچھ کم خطرناک نہیں۔ ایک کامل تر فلسفہ کی نگاہ میں اورنیز خود ارسطو کی نگاہ میں انفرادیت نتیجہ ہے ہیولا اور صورت کے اتحاد کا۔ ایک ہستی موجود اسی ساعت میں خلق ہوتی ہے جس وقت کہ مادہ غیر معین ہزارہا ممکن صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں داخل ہوتا ہے اور یہ تعین اختیار کرتا ہے جس کا ایک نام معین رکھا جا سکتا ہے۔ مگر مذہب کے طرف دار ابن رشد کے اس اعتراض کا جواب قابل اطمینان طریقہ پر نہ دے سکے کہ ہر فرد بشر کے لئے ایک ایک عقل اگر مخصوص سمجھی جائے تو بجائے ایک کے متعدد عقول کا ہونا لازم آتا ہے لیکن عقول کی ایک معین تعداد ہے جس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی۔ اصلیت روح کے متعلق مدرسین کا یہ نظریہ ہے کہ روح "تخلیق (۱۷۰) کے ذریعہ سے نفوذ کی جاتی ہے اور نفوذ کے ذریعہ سے خلق کی جاتی ہے" اس نظریہ نے پیچیدگی اور دقت پسندی کی راہ ڈال دی یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں اگر ایک وقت مقررہ پر کہ استقرار حمل سے

تقریباً چالیس دن بعد خدا جسم میں داخل کرنے کے لئے ایک روح کو پیدا کرتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ارواح بلا انقطاع ہر وقت پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ پس ارواح (یا نفوس) کی تعداد میں بھی غیر معین طور پر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ دقتیں اس مذہب فلسفہ کے نتائج ہیں جو انسان کو دو مادوں سے مرکب سمجھتا ہے مگر اس کی ضرورت تھی کہ وحدت انسانی کا مفہوم وسطی زمانہ سے بین تر اور واضح تر حاصل کیا جائے تاکہ یہ دیکھا جا سکے کہ دوسری اشیاء کی طرح ہمارا ضمیر بھی کسی خاص فعل تخلیق کے محض خدا کے مقرر کردہ نوامیس عالم کے باقاعدہ ارتقا کے باعث عالم وجود میں آتا ہے۔ کیا سینٹ طامس کے خلاف ہماری طبیعت میں مقابلہ کرنے کا ایک جذبہ عظیم نہیں پیدا ہوتا اور ہم اسے ملامت کرنے پر مائل نہیں ہو جاتے کہ عقل کی ایسی خصوصیت پر جو کلی اور مجرد عن الغیر ہے۔ اس نے کیوں حملہ کیا؟ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ انسان عقل فعال میں۔ اس طرح اپنا حصہ رکھتا ہے جیسے کسی خارجی نورانی شے کے جلوہ میں' وہ یہ سوال کرتا ہے کہ کیا یہی عقل سب میں واحد ہے؟ اچھا اب اس خیال سے کہ اس سوال کی اہمیت کے متعلق کوئی ابہام باقی نہ رہے آؤ ہم اسی کی زبان سے اس دلیل کو سنیں جو وہ اپنے مخالفین کی طرف سے خود پیش کر کے اس کا جواب پھر اس شکل میں دیتا ہے۔ عقل کے ابتدائی تصورات کے بارے میں سب لوگ متفق ہیں۔ وہ ان تصورات پر عقل فعال کے واسطے سے متفق ہیں لہٰذا ایک ہی عقل فعال پر سب متفق ہیں۔ اس سوال کا جو اس قدر صاف ہے وہ نفی میں جواب دیتا ہے اور ایک ایسی دلیل پیش کرتا ہے جس سے ہمیں حیرت ہوتی ہے "یعنی "عقل فعال ایک نور کے مانند ہے۔ لیکن ان مختلف افراد میں جو اس سے کسب نور کرتے ہیں اکیلی وہی ایک روشنی نہیں ہے۔ اس لئے اکیلی وہی ایک عقل فعال ہر ایک فرد میں جلوہ گر نہیں ہے۔ مگر یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ سینٹ طامس نے اس قسم کے حل کے اہم نتائج کو بھی محسوس کر لیا تھا یا نہیں اس لئے کہ خود اپنے سامنے وہ یہ سوال پیش کرتا ہے کہ "کیا ایک آدمی دوسرے آدمی کو سبق دے سکتا ہے اور پھر ابن رشد کے آراء پر نہایت انصاف کے ساتھ حسب ذیل تنقید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے اس میں شک نہیں کہ اگر ہم خارجی شے کے صرف ایک ہونے کا خیال کریں تو استاد شاگرد دونوں کا علم یکساں ہو گا لیکن واقعہ علم جو ایک ذہنی شے ہے بہ لحاظ موضوعات مختلف ہوا کرتا ہے۔

سینٹ طامس مسئلہ اتصال عقل فعال اور ادراک جواہر منفصلہ کے مسئلہ میں ابن رشد کا اپنے آپ کو کچھ کم مخالف نہیں ظاہر کرتا۔ وہ کہتا ہے "ابن رشد یہ خیال کرتا ہے کہ اس زندگی کے اختتام پر آدمی عقل فعال سے اپنے اتصال کی وجہ سے متفرق اشیاء کے ادراک کرنے کے

قابل ہو جاتا ہے کیونکہ عقل فعال منفصل ہونے کی وجہ سے قدرتی طور پر متفرق اشیاء کا ادراک کرتی رہتی ہے۔ یہ قابلیت اس طرح کی ہوتی ہے کہ عقل فعال ہم سے متصل ہو کر متفرق اشیاء کو ہمارے ادراک میں اسی طرح لاتی ہے جس طرح کہ عقل بالقوۃ ہم سے اتصال پذیر ہو کر مادی اشیاء کا ادراک ہم میں پیدا کرتی رہتی ہے۔"

"عقل فعال سے یہ اتصال ادراک معقولات کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم معقولات کا ادراک کریں گے اسی قدر یہ اتصال قریب ہوتا جائے گا۔ جب ہم تمام معقولات کے ادراک تک پہنچ جائیں گے تو یہ اتصال کامل ہو جائے گا۔ اس وقت عقل فعال کی مدد سے ہم تمام مادی اور غیرمادی اشیاء کا علم حاصل کر سکیں گے جو اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے۔"

ابن رشد کے اس نظریہ کے مقابل سینٹ طامس حکمائے مشائین کا یہ اصول پیش کرتا ہے کہ ہم کسی شے کا ادراک بغیر ان کے شبح و مثال کے نہیں کر سکتے لیکن (جواہر منفصلہ یعنی کسی جسمانی شبح و مثال سے ادراک نہیں کی جا سکتی۔ اپنے احساسات کے متعلق جو ہماری معلومات ہیں ان کی اور زیادہ چھان بین کرنے اور مزید دقت نظری سے کام لینے کے بعد بھی کیا ہم جیسا کہ ابن باجہ کا خیال ہے علم کی اعلیٰ ترین منزل تک کم سے کم پہنچ سکتے ہیں؟ نہیں پھر بھی نہیں پہنچ سکتے۔ کیونکہ تمثال کتنی ہی لطیف کیوں نہ ہو ایک متفرق جوہر کی قائم مقامی نہیں کر سکتی۔ سینٹ طامس کے مدرسہ کے مذہبی میلان کو ایسے من مانے نظریہ سے خوف کھانا چاہیے۔ درحقیقت کتاب المجموعہ (۱۷۱) (سام) کے تیسرے حصہ میں جسے اس نیک سیرت عالم ربانی نے نہیں بلکہ اس کے شاگرد پیری ڈی ایورن (۱۷۲) نے کتاب الفتاوی (۱۷۳) کے مقالہ چہارم کی شرح سے جمع کیا ہے ہم بہ اعانت سینٹ ڈینس (۱۷۴) جو عدالت اریو پیگس (۱۷۵) کا ایک رکن تھا۔ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ عقل انسانی یہ قابلیت رکھتی ہے کہ خدا کا جلوہ خود اسی کی اپنی ذات میں دیکھ سکے۔ لیکن یہ جلوہ کیونکر نظر آ سکتا ہے؟ کسی امتیازی خصوصیت یا نکتہ آفرینی سے یہ ممکن نہیں ہے کہ عقل جوہر سے جدا ہو سکے جیسا کہ فارابی اور ابن باجہ کا خیال ہے اور نہ ایسے نقش وار تسام کے ذریعہ سے جو کہ جوہر متفرقہ عقل پر مترتب کرے۔ یہ ممکن ہے کہ جیسا کہ ابن سینا کا خیال ہے۔ یہ صرف خود جوہر کے ساتھ بلاواسطہ اتصال حاصل ہونے سے ممکن ہے جیسا کہ ابن رشد اور اسکندر افرودیسی بیان کرتے ہیں اس اتصال میں متفرق جوہر مادہ اور صورت دونوں کا وقت واحد میں کام دیتا ہے۔ یہ مدرک و مدرک دونوں ہے۔ فلسفہ سینٹ طامس کا مولف سلسلہ کلام میں کہہ جاتا ہے کہ دوسرے متفرق جوہروں کا حال جو کچھ بھی ہو مگر ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذات ربانی کا جلوہ اسی طرح نظر آ سکتا ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا

گیا۔ جس وقت عقل ذات ربانی کے جلوہ کو ادراک کرتی ہے تو یہ ذات اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتی ہے جو صورت کو مادہ کے ساتھ ہے اور جو نور کو الوان کے ساتھ ہوتی ہے پس مادی اشیاء کبھی بھی عقل کی صورت نہیں بن سکتیں اس لئے کہ مادہ کسی دوسرے جوہر کی صورت نہیں بن سکتا۔ لیکن یہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب ایک ایسی ہستی کا سوال درپیش ہو۔ جس میں ہر شے قابل ادراک ہو۔ یہی وجہ ہے کتاب الفتاوئی (۱۷۶) کے مصنف (یعنی سینٹ طامس) نے بیان کیا ہے کہ جسم و روح کا اتصال روح و خدا کے اتصال کی ایک شبیہ ہے۔ اس سے یہ شبہ وارد ہو سکتا ہے کہ سینٹ طامس نے بھی شاید اپنے شاگردوں کے مانند اس حد تک روا داری و اغماض نظر سے کام لیا ہے کہ ایک مذہبی عقیدہ کی توضیح میں بھی ابن رشد کے قول کو تسلیم کر لیتا ہے۔

ابن رشد پر جو کچھ حملے کئے گئے ہیں وہ سینٹ طامس اور مدرسہ ڈامی نیکی دونوں نے متفقہ طور پر کئے ہیں اور مقصود یہ ہے کہ شارحین ابن رشد اور خاص کر عربوں کو بھینٹ چڑھا کر فلسفہ مشائین کو کسی قدر موافق مذہب ظاہر کیا جائے۔ اس وقت سے یہ برابر کوشش ہوتی رہی ہے کہ ارسطو روح کو غیر قابل فنا تسلیم کرتا تھا اور فطری مذہب کے دیگر عقائد پر بھی ایمان رکھتا تھا۔ ان چند سخت الفاظ کے علاوہ جو سینٹ طامس نے اپنے رسالہ اتحاد عقل (۱۷۷) میں استعمال کئے ہیں وہ کسی جگہ ابن رشد کو ملحد نہیں کہتا اور کہیں ایسا غضب و غصہ ظاہر نہیں کرتا جو ریمانڈ لل (۱۷۸) اور پیڑار کا (۱۷۹) نے ظاہر کیا ہے۔ سینٹ طامس اور ڈینٹی (۱۸۰) کے نزدیک ابن رشد ایک کافر حکیم ہے۔ جس پر ترس کھانا چاہئے۔ نہ کہ ملحد دین جس پر لعنت بھیجنا چاہئے وہ اس قدر زیادہ ابن رشد کا رہین فیضان ہے کہ اسے برا نہیں کہنا چاہتا۔ علاوہ بریں اس کے زمانہ تک ابھی ابن رشد ارتداد و بیدینی کا علمبردار نہیں قرار پایا تھا اور جہنم (۱۸۱) کے درکہ مستدیرہ میں اس وقت تک نہیں پہنچایا گیا تھا۔

(۸) مدرسہ ڈامی نیکی کی مخالفت

حکمائے مدرسین کی تاریخ کا اگر ہم مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ مدرسہ ڈامی نیکی (۱۸۲) نے بکرات و مرات (۱۸۳) مسائل حکمائے عرب کے ساتھ نہایت جوش کے ساتھ اظہار نفرت کیا ہے۔ جن مسائل کو ریمانڈ مارٹینی (۱۸۴) نے اپنی کتاب پونارڈ (۱۸۵) کے حصہ اول میں اہل مراکش کی طرف منسوب کیا ہے وہ محض فلسفہ عرب اور خاص کر ابن رشد کے مسائل ہیں جنھیں ریمانڈ نے خالص عقائد و مذہب اسلامیہ تصور کیا ہے ریمانڈ کے تمام دلائل غزالی سے

ماخوذ ہیں۔ اس خوشہ چینی کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک حکیم کو ایک حکیم ہی کے قول کو نقل کر کے جواب دینا درست ہے۔ کل اٹھارہ دلیلیں قدم عالم کے متعلق اس نے پیش کی ہیں ان میں سے سات ذات الٰہی کے متعلق سات مخلوق سے متعلق اور چار مخالفین کے اقوال کی تائید میں لیکن ان اٹھارہ دلیلوں کی تردید بھی اسی طرح کی قوی اٹھارہ دلیلوں سے کی ہے۔

یہاں تک تو وزن بالکل برابر ہے لیکن اس کی طرف سے مسئلہ حدوث عالم کی تائید میں پانچ دلیلیں اور پیش کی جاتی ہیں تاکہ ادھر کی جیت رہے لیکن یہ پانچوں دلیلیں بالکل ایک قضیہ لازمیہ کے مانند نہیں ہیں اور سچ تو یہ ہے کہ اس معاملہ میں صرف عقائد مذہبیہ ایسی چیز ہیں جو شک سے نجات دلا سکتے ہیں۔ وحدانیت نفوس کے مسئلہ پر ریمانڈ نے کسی قدر کم احتیاط کے ساتھ بحث کی ہے۔ اس کا قول ہے کہ ابن رشد نے اس بے اعتدالی کو ارسطا طالیس سے نہیں بلکہ افلاطون سے اخذ کیا ہے۔ ریمانڈ زور کے ساتھ معقولیات کی مدد سے اس عقیدہ کی تردید کرتا ہے جو ذات باری تعالیٰ کی تحدید کرتا ہے اور اس ذات اقدس سے اندرونی اشیاء کے علم کو سلب کر لیتا ہے۔ سینٹ طامس کی طرح ریمانڈ مارٹینی(۱۸۶) بھی مسئلہ تعدد تفریق انفرادی کو جسم سے متعلق نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ جو نسبت جسم و روح میں ہوتی ہے اور جو تعلق ان دونوں میں باہم ہوتا ہے اسی کے لحاظ سے یہ اصول ان سے متعلق ہوتا ہے۔ گائلز ڈی لیسینس(۱۸۷) برنارڈ ڈی ٹریلیا(۱۸۸) اور ہیورنیڈیلاک(۱۸۹) نے بھی کچھ کم سرگرمی کے ساتھ طامس کے نظریہ تفرید کی تائید میں اور اتصال عقل کے خلاف لڑائی نہیں لڑی۔ برنارڈ ڈی ٹریلا کے مسائل نفس(۱۹۰) میں مسائل اہل عرب کی طویل تفصیلات ہی کو اختیار کیا گیا ہے اور ہمیشہ ان کا حل غیر مذہب حکماء کے خلاف کیا ہے۔ ڈیورینڈ ڈی سینٹ پورین(۱۹۱) گو فلسفہ طامس کا مشہور مخالف ہے تاہم ابن رشد کے مسئلہ کی طامس ہی کے مانند مخالفت کرتا ہے اور اپنے خیال میں گویا اس طرح فلسفہ خارجیت (ریالزم) کی تائید کرتا ہے ہنری دی گرانڈ(۱۹۲) جو خود مدرسہ ڈامی نیکی سے منحرف ہے اس مسئلہ کی سخت مخالفت کرتا ہے جس میں فاعل کو جدا تصور کر کے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ قلب انسانی پر اس کی فیوض حکمت اسی طرح جاری اور متمکن ہوتے ہیں جیسے کہ مہر اپنا نقش موم پر منقش کرتی ہے۔ عقل خود ہمارا ایک جزو ہے۔ حکمت کام و تجربہ کا نتیجہ ہے۔ اپنی کتاب مجموعہ عقائد مذہبی اور اپنے رسالہ انشذرات(۱۹۳) میں وہ معمولی عقل کے مسئلہ کی متعدد مقامات پر تردید کرتا ہے اور خود کہتا ہے کہ علمائے مذہبی کی ایک مجلس ۱۲۷۷ء میں اسقف اعظم ٹمپیر کے مکان میں منعقد ہوئی تھی جس میں یہ بھی شریک تھا۔ اس مجلس میں فلسفہ ابن رشد کو برا کہا گیا اور اسے مردود ٹھہرایا گیا تھا۔ وینٹی(۱۹۴) نے بھی جو بہ اکثر

وجوہ مدرسہ ڈامی نیکی سے تعلق رکھتا تھا دیگر علمائے مذہب کی طرح اپنا یہ فرض خیال کیا کہ ابن رشد کو اپنی طعن و ملامت کا نشانہ بنائے۔ اسٹیس(۱۹۵) نے زاد تولید اشیا کو ابھی اس سے بیان ہی کیا تھا کہ وہ حیرت سے کہنے لگتا ہے کہ "کیسے جنین حیوانی انسان بن جاتا ہے! تم اسے ابھی نر و مادہ بھی نہیں کہہ سکتے یہ وہ مقام ہے جس نے تم سے زیادہ لائق لوگوں کو جادہ مستقیم سے بھٹکا دیا ہے" چونکہ اس نے عقل بالقوہ کو کسی عضو سے وابستہ نہیں پایا اس لئے اپنے نظریہ میں اس کو روح سے بالکل جدا کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ اپنے قلب کا دروازہ حق کے لئے وا کرو۔ جس وقت حالت جنین میں تمھارے دماغ کے جوڑ مکمل ہو جاتے ہیں تو محرک اول نہایت خوشی سے فطرت کی اس صنعت بالغہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور ایک دم نو کو جو تاثیرات سے معمور ہوتا ہے اس میں پھونکتا ہے۔ یہ دم نو اپنے جوہر کی طرف ان تمام اشیاء کو جو فعل کرنے والی ہوتی ہیں جذب کرتا ہے اور ایک انوکھی روح کو خلق کرتا ہے جس کی صفت یہ ہے کہ زندہ رہتی ہے محسوس کرتی ہے اور اپنا عکس ڈالتی ہے۔ یہ الفاظ تمھیں اچنبھے میں نہ ڈالیں اس لئے مثال کے طور پر آفتاب کی حرارت کو دیکھو جو انگوروں کی رطوبت سے مل کر شراب بناتی ہے۔ جب لیکسیس(۱۹۶) کے پاس رشتہ حیات ختم ہو جاتا ہے تو روح جسم سے علیحدہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ انسانی اور ربانی خصوصیات اپنے ساتھ لے جاتی ہے۔ دوسرے قویٰ اس وقت گونگے ہو جاتے ہیں مگر قوائے حافظہ۔ ادراک و ارادہ برخلاف اس کے زیادہ تیز ہو جاتے ہیں۔

یہ کون حکیم ہے جس ڈینٹی اپنے سے زیادہ عالم تسلیم کرتا ہے۔ بن وینو ٹوڈی مولا(۱۹۷) کہتا ہے کہ اس کی مراد ابن رشد سے ہے۔ اس کے بعد وہ ابن رشد کے نظریہ عقل کو نہایت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے اور ساتھ ہی یہ کہہ دیتا ہے کہ جس طرح اس حکیم کے اور نظریات غلط ہیں۔ اسی طرح یہ بھی غلط ہے۔

علاوہ بریں بن وینوٹو کا گمان ہے کہ ابن رشد پر لعنت بھیجنے اور اسے برا کہنے کی ابتد کہاں سے ہوئی اس کا اس نے پتا لگا لیا ہے۔ ڈینٹی دیگر علمائے مدرسہ ڈامی نیکی کے مانند ابن رشد کو شارح اعظم اور حکیم ارسطاطالیس کا مسلمہ ترجمان سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ایک خطر ناک نظام کا کافر و ملحد بانی بھی خیال کرتا ہے۔ کان ویٹو(۱۹۸) میں بھی ڈینٹی کتاب النفس کی شرح کا عزت سے ذکر کرتا ہے۔ غالباً" اس نے ابن رشد کے فلسفہ کو کوچہ فوار(۱۹۹) میں سائیگر (۲۰۰) سے پڑھا ہوگا اور یہ خیال کر کے کہ اس کا استاد اسے کیا خیال کرتا تھا جنہم (انفرنو)(۲۰۱) کے اس عزت کے قابل ملک میں جگہ دی ہے۔ جہاں بہت افسوس کے ساتھ اور بھی بڑے بڑے لوگوں کو جنھیں اس کا مذہب حصول نجات سے محروم کرتا ہے۔ اس نے جگہ دی ہے مثلاً

حکیم اقلیدس بطلیموس۔ بقراط۔ ابن سینا جالینوس۔ ابن رشد۔

(۹) گائیلس ڈی روم کی مخالفت

گائیلس ڈی روم(۲۰۲) اس کا مستحق ہے کہ اسے گوی لام ڈی ایورن(۲۰۳) البرٹ اور سینٹ طامس کے ساتھ فلسفہ ابن رشد کا سب سے زیادہ کھلا کھلا مخالف کہا جائے۔ اس کا رسالہ اغلاط الفلاسفہ(۲۰۴) سرتاسر مسائل کفرو الحاد کی ایک فہرست ہے جو فلاسفہ عرب مثلاً کندی۔ ابن سینا۔ ابن رشد اور میمونی کی تحریرات سے اخذ کئے گئے ہیں۔ فلسفہ ابن رشد کو یہاں ایک بالکل ہی نئی روشنی میں پیش کیا جاتا ہے۔ گائیلس ڈی روم کے مطابق ابن رشد کو ہرسہ مذاہب عظمیٰ (یعنی مذہب یہود و نصاریٰ و اسلام) کی اہانت کرنے والا اور اس مسئلہ کا ایجاد کرنے والا خیال کیا جاتا ہے کہ تمام مذاہب گو وہ فائدہ سے خالی نہ ہوں مگر جھوٹے ہیں۔ علاوہ اس کے ابن رشد کے خیالات کی اس نے جو ترجمانی کی ہے وہ بالکل اپنے ذاتی نقطہ نظر سے کی ہے۔ گائیلس قلم ہاتھ میں لے کر شرح مقالہ دوازدہم مابعد الطبیعیات کو پڑھتا جاتا تھا اور جو مسئلے اس کی سمجھ میں نہیں آتے یا جو اس کے کانوں کو بھلے نہیں معلوم ہوتے تھے ایک جگہ جمع کرتا جاتا تھا۔

گائیلس ڈی روم کے تصنیفات میں ہم دیکھتے ہیں کہ رسالوں کی ایک بڑی تعداد ہے جو فلسفہ ابن رشد کی ہر ایک غلطی کی تردید میں بطور خاص لکھے گئے ہیں مثلاً رسالہ الافلاک'(۲۰۵) علی رد ابن رشد رسالہ برعقل امکانی۔ مسائل افلاک علی خلاف ابن رشد وغیرہ گائیلس نے ان مختلف رسالوں کو اپنی کتاب الشذرات(۲۰۶) (گواڈلی بیٹا) میں جمع کیا ہے۔ وہ مضامین جو اس مجموعہ میں مسئلہ وحدت عقل پر لکھے گئے ہیں انھیں تاریخ فلسفہ ابن رشد میں کسی قدر اہمیت حاصل ہے کیونکہ ایک عرصہ دراز تک ان لوگوں کو جو ابن رشد کی سوانح زندگی اور اس کے مسائل کا ذکر کرتے رہے ہیں ان سے لطف حاصل ہوتا رہا ہے حتیٰ کہ لیب نٹز(۲۰۷) بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد سے صرف ذیل کی عبارت کی وجہ سے روشناس ہوا ہے۔ گائیلس اس دلیل کی تقریباً اصل عبارت نقل کر دیتا ہے جو علمائے مذہب میں سے اگسٹائین(۲۰۸) نے ابن رشد کی طرف منسوب کی تھی یعنی چونکہ عالم قدیم ہے پس اگر آدمی کے ساتھ ایک عقل الگ الگ منسوب کریں گے تو ابتدائے آفرینش سے عقول انفرادی کی ایک غیر محدود تعداد ہو جائے گی۔ اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کریں کہ یہ عقول انفرادی غیر فانی ہیں تو ہمیں ایک غیر محدود زمانہ تعطل و بیکاری تصور کرنا پڑے گا۔ جس سے تناقض لازم آتا ہے۔

گا ئیلس یہ پورے طور پر تسلیم کرتا ہے کہ ارسطو نے عقول کی انفرادیت کو تسلیم کیا ہے لیکن یہ بھی کہتا ہے کہ اس نے اس وقت کا کافی اندازہ نہیں کیا تھا آخر وہ بھی تو انسان ہی تھا اس نے شاید ان تمام نتائج کا احساس نہیں کیا جو اس اصول سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کا شارح ابن رشد جو ایسے زمانہ میں گزرا ہے جبکہ مذہب عیسوی رائج تھا (حتیٰ کہ لوگوں نے اس کے لڑکوں کو شہنشاہ فریڈرک کے دربار میں دیکھا ہے) اس مسئلہ کے مشکلات کو ضرور محسوس کرتا ہوگا۔ ہم آگے چل کر یہ بتائیں گے کہ گا ئیلس ڈی روم نے یا اس کے تصنیفات میں تصرف کرنے والوں نے یہ ایک گپ مشہور کر دی تھی کہ ابن رشد کے لڑکے ہوہنس ٹافنس(۲۰۹) کے دربار میں گئے تھے۔ گا ئیلس بھی مسئلہ اتصال کو جس طور پر کہ ابن رشد نے بیان کیا ہے رد کرنے میں کچھ کم سرگرمی نہیں ظاہر کرتا۔ انسان اس عالم میں جواہر منفصلہ کا ادراک نہیں کر سکتا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ عقل انواع ذی حسیہ کے پرے نہیں جا سکتی مگر جواہر منفصلہ کے کوئی انواع نہیں ہیں۔ ہمارا ان سے ایسا ہی تعلق ہے جیساکہ نابینا کا الوان سے ہوتا ہے۔ صرف فرق اتنا ہے کہ گو ہم ان کی خصوصیت امتیازی سے ناواقف ہیں۔ لیکن یہ جانتے ہیں کہ ان کا وجود ہے اور ان کا وجود اور ان کے متعلق استدلال و قیاس سے کام لے سکتے ہیں۔ لیکن نابینا بوجہ عدم بصارت نہ رنگوں کو جانتا ہے اور نہ ان کی خصوصیت امتیازی کو سمجھ سکتا ہے اور نہ ان کے متعلق قیاس کر سکتا ہے۔

جیرارڈ ڈی سین(۲۱۰) جو گا ئیلس کا شاگرد تھا اپنے استاد پر برابر اعتراض کرتا ہے اور چودھویں صدی کے نصف اول میں مدرسہ آگسٹائین کے مخالف عرب روایات کی حمایت کرتا رہتا ہے نکولس ایمیریک(۲۱۱) نے اپنی کتاب دستور العمل محققین میں جہاں تک فلسفہ عرب سے اور خصوصاً" ابن رشد سے تعلق ہے گا ئیلس ڈی روم کے رسالہ اغلاط فلاسفہ کو تقریباً لفظ بہ لفظ نقل کیا ہے۔ ایمریک مابعد الطبیعیات کے پیچھے اپنے تیئں پریشان نہیں کرتا۔ وحدت نفوس کے مسئلہ کو وہ کفر و الحاد سمجھتا ہے کیونکہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ یہودا کی مردود روح اور مقدس پطرس کی روح دونوں ایک ہی ہو جائیں گی۔ اصلی ابن رشد ایک بدعتی اور ملحد ابن رشد کے پردہ میں کہیں کا کہیں غائب ہو گیا ہے۔ یہ کافر تخلیق عالم۔ رب العباد۔ فوق الانسانی وحی۔ تثلیث۔ اثر دعا۔ صدقہ عبادت کا عام طریقہ (لٹنی) عدم فنا اور حشر و نشر سب سے انکار کرتا ہے اور سب سے زیادہ نعمت عیش و عیاشی اور نفس پرستی میں سمجھتا ہے۔

(۱۰) ریمانڈ للی کی مخالفت

لیکن فلسفہ ابن رشد کے مقابلہ میں یہ جو جنگ مقدس جاری تھی اس میں ریمانڈ للی بلاشک و شبہ ہیرو نظر آتا ہے۔ اس کی رائے میں فلسفہ ابن رشد مذہب اسلام کا فلسفیانہ رخ ہے۔ ریمانڈ للی(۲۱۲) کا مقصد زندگی سب کو معلوم ہے کہ مذہب اسلام کو برباد کرنا تھا۔ للی کا جوش ۱۳۱۰ء ۱۳۱۱ء و ۱۳۱۲ء میں حد بحران تک پہنچ گیا تھا کبھی ہم اسے پیرس میں دیکھتے ہیں۔ کبھی ویانا میں۔ کبھی۔ مانٹی پیلیبر(۲۱۳) میں کبھی جینوا میں اور کبھی نیپلس میں اور کبھی پیرا میں اور اسی خیال میں منہمک کہ کس طرح اپنے فن عظیم کے ساحرانہ دائروں کو باہم ملا کر ابن رشد اور پیغمبر اسلام کی تردید کر سکے۔ ۱۳۱۱ء وہ پوپ کلیمنیٹ پنجم کے سامنے تین درخواستیں پیش کرتا ہے کہ مذہب اسلام کے استیصال کے لئے ایک فوجی طبقہ قائم کیا جائے۔ عربی زبان کی تحصیل کے لئے دار العلوم قائم کئے جائیں اور ابن رشد اور اس کے طرف داروں کے خلاف فتوے دیئے جائیں۔ ریمانڈ چاہتا تھا کہ مدرسوں سے ابن رشد کی تصنیفات کا پڑھانا یکلخت اٹھا دیا جائے اور تمام عیسائیوں کو ان کے مطالعہ کی سخت ممانعت کر دی جائے لیکن یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ مجلس نے ان مطالبات میں سے کسی ایک پر بھی غور کیا ہو۔

فلسفہ ابن رشد کے خلاف للی کی جدوجہد کا پیرس بطور خاص جولا نگاہ بن گیا تھا۔ ۱۳۱۰ء سے ۱۳۱۲ء تک جو کچھ اس نے زبانی بحث و مباحث کئے ان سب کو متعدد چھوٹے چھوٹے رسالوں میں جمع کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان رسالوں میں سب سے زیادہ حدت ذہن کا نمونہ وہ رسالہ ہے جس کا نام نالہ و فریاد دوازدہ اصولہائے فلسفہ بر پیروان ابن رشد(۲۱۴) ہے اس پر ۱۳۱۰ء مقام پیرس تاریخ درج ہے اور فلپ لی بل(۲۱۵) کے نام معنون کیا گیا ہے۔ ریمانڈ اس زمانہ کے مذاق استعارہ پسندی کے مطابق شاہزادی فلاسفی کو سامنے لاکھڑا کرتا ہے جو ان بے اعتدالیوں پر فریاد کرتی ہے جو پیروان ابن رشد اس کے نام سے کر رہے ہیں خاص کر وہ منحوس مسئلہ کہ بعض چیزیں نور فطرت کی روشنی میں تو غلط نظر آتی ہیں مگر فلسفہ کی روشنی میں دیکھا جائے تو صحیح دکھائی دیتی ہیں۔ شاہزادی فلاسفی اصول دوازدہ کے سامنے اقرار کرتی ہے کہ میں نے کبھی ایسے حماقت آمیز خیالات کو جگہ نہیں دی۔ وہ کہتی ہے کہ میں مذہب کی صرف ایک ناچیز لونڈی ہوں۔ مجھ بدنصیب سے یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اس کے مقابلہ کے لئے کھڑی ہوں؟ کہاں ہیں وہ مقدس علماء اب آئیں اور میری مدد کریں۔" لوگ ریمانڈ کے اور رسالوں سے بھی مضامین نقل کرتے ہیں جو پیروان ابن رشد کی مخالفت میں لکھے گئے ہیں اور جو اکثر میجاریکا(۲۱۶)

کی خانقاہ سینٹ فرانس میں غیر مطبوعہ پائے گئے ہیں۔ ان میں ایک رسالہ کا نام ہے "کتاب الولادت" یا "علی ولادت طفل عیسیٰ" (۲۱۷) اسے بھی فلپ ڈی بل (۲۱۸) کے نام معنون کیا گیا ہے۔ ریمانڈ کے سوانح نگار کہتے ہیں کہ ابن رشد کی تردید میں یہ سب سے زیادہ سخت تحریر ہے۔ دیگر رسالوں کے نام یہ ہیں: "کتاب فتاوائے لعنت بر اغلاط ابن رشد۔" مناظرہ ریمانڈ و پیروان ابن رشد بر پنج سوالات۔" یہ رسالہ اس عبارت سے شروع ہوتا ہے:۔ "پیرس میں یہ ایک بڑی بحث پیش تھی ..." "رسالہ بر اختلافات ریمانڈ و پیروان ابن رشد بریک صد قیاسات متعلق بر اسرار تثلیث۔" (پیرس فروری ۱۳۱۰ء) اس رسالہ کی ابتدایوں کی ہے: "یہ اتفاق ہوتا ہے کہ پیروان ریمانڈ ...." "رسالہ بروجود باری تعالیٰ و افعال او علی رد ابن رشد" (پیرس ۱۳۱۱ء) رسالہ بر اغلاط ابن رشد۔ جو مجلس ویانا کے زمانہ میں ترتیب دیا گیا تھا۔ "فن اسرار مذہب و فلسفہ برخلاف ابن رشد۔" "رسالہ برابطال آنہاکہ عالم را قدیم می گویند۔" رسالہ "بر علت و معلول۔" یہ رسالہ اس عبارت سے شروع ہوتا ہے:۔ "ریمانڈ اور ابن رشد پیرس میں یہ بحث کر رہے تھے ...." رسالہ بر ایں مضمون کہ آیا پیرو مذہب عیسوی (کیتھولیک) حل و پامال می تواں کرد آں ہمہ اعتراضہا را کہ کفار بر مذہب مقدس کیتھولیک می آرند" (پیرس اگست ۱۳۱۱ء)۔ "اقرار نامہ بر شکل مکالمہ کہ مشتمل است بر دویست و نیحدہ آرائے باطلہ بعضی ازفلاسفہ کہ اسقف پیرس آنہارا ملعون گفتہ است۔" اس کے سوانح نگار ریمانڈ کے وعظوں کا بھی ذکر کرتے ہیں جو ابن رشد کے خلاف اس نے دیئے تھے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز سے ریمانڈ للی کو اس قدر برہمی ہوئی وہ رشدیان پیرس کے مسائل کا وہ جزو ہے جو حقائق مذہبی و حقائق فلسفی میں تمیز قائم کرتا ہے۔ یہ وہ تمیز ہے جسے زمانہ احیاء علوم کے اطالوی پیروان ابن رشد نے بڑی شد و مد کے ساتھ قائم کیا تھا اور جو تیرھویں صدی عیسوی سے لے کر سترھویں صدی تک کفر و الحاد کا چار آئینہ بنا رہا۔ للی حتمی طور پر بلکہ کسی قدر سختی کے ساتھ اس استدلال پر جما رہا ہے کہ اگر مذہب عیسوی کے عقائد عقل کی نگاہ میں مہمل تھے اور ان کا سمجھنا غیر ممکن تھا تو یہ ممکن نہیں کہ انھیں کسی اور نقطہ نظر سے حق کہا جاسکے۔ غرضکہ اس پریشان دماغ کے منطقی مغالطوں میں ٹھیٹ سے ٹھیٹ معقولیت اور متجاوز عن الاعتدال صوفیت دونوں سراب کی طرح یکے بعد دیگرے جلوہ ریز نظر آتی ہیں۔

(۱۱) مدرسہ سینٹ فرانس میں فلسفہ ابن رشد

اس طریق پر تیرھویں صدی عیسوی کے معزز سے معزز علماء بھی فلسفہ ابن رشد کی مخالفت

میں متفق ہو گئے مگر ان کی بحث و مباحث کے انداز کو دیکھ کر یہ نہیں پایا جاتا کہ ان کی نزاعات بے ضرورت تھیں اور کسی جماعت مخالفین کی طرف ان کا روئے سخن نہ تھا۔ حکمائے مدرسین میں جو لوگ حامی مذہب تھے ان کے پیش نظر واقعی ایک مدرسہ تھا جو اپنے مفسدہ انگیز مسائل کو ابن رشد کے نام کے پردہ میں شائع کیا کرتا تھا۔ لیکن اس مدرسہ کی تلاش کہاں ہمیں کرنا چاہیے۔ جس کی تصنیفات میں سے ایک بھی ہم تک نہیں پہنچی تاہم بلا اس کے کہ اپنے قیاس کو غلط طریق پر کام میں لائیں یہ واضح کرنے کی ہم امید رکھتے ہیں کہ تیرھویں صدی عیسوی میں فلسفہ ابن رشد کے دو مرکزوں کا پتہ ملتا ہے۔ یعنی مدرسہ سینٹ فرانسس اور بالخصوص دارالعلوم پیرس۔

عام طور پر اگر دیکھا جائے تو مدرسہ سینٹ فرانسس بمقابلہ مدرسہ ڈامی نیکی کے بہت ہی کم حامی مذہب نظر آتا ہے۔ چونکہ اس کا آغاز عوام الناس کی تحریک پر ہوا تھا اس میں نہ کوئی ضابطہ تھا اور نہ قاعدہ اور اگر پادریوں سے کوئی تعلق رکھا گیا تھا تو وہ بہت ہی کم اور جو خیالات تھے وہ قاعدے اور سلسلہ عہدہ داران مذہبی کے ضابطوں کے بہت کم پابند تھے۔ یہ اس مدرسہ سینٹ فرانسیس کی ابتدائی خصوصیت تھی اور ہمیشہ باقی رہی۔ بخلاف اس کے پیروان مدرسہ ڈامی نیکی جو ہدایت رومتہ الکبریٰ سے حاصل کرتے تھے اس کی حرف بحرف وفا شعاری کے ساتھ تعمیل کرتے تھے۔ یہ لوگ تمام دنیا میں کلیسا کے وفادار شکاری کتوں کی طرح منکرین مذہب کا پیچھا کرتے پھرتے تھے اور الحاد کے مقابلہ میں قیاس سے کام لے کر انبار آتش کے ذریعہ سے جنگ کیا کرتے تھے۔ سلسلہ سینٹ فرانسیس میں برابر کوئی نہ کوئی ایسا پرجوش شخص پیدا ہوتا گیا ہے جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ جو اصلاحیں کہ سینٹ مذکور نے کی تھیں اس کا ابھی تک خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکلا اور ان اصلاحوں کا مرتبہ پاپائے روم اور فرامیں رومتہ الکبریٰ سے بھی بالاتر ہے۔ فرشتہ خصال سینٹ فرانسیس کا آنا بالکل صحیح معنی میں ایک دوسری مسیحیت کا آنا ہے جو ابتدائی زمانہ کی مسیحیت کی ہر شے میں مشابہہ ہے۔ الا آنکہ غربت و افلاس میں بڑھی ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ تمام جمہوری اشتراکی تحریکات کا ابتدائی بیج اسی مدرسہ سینٹ فرانسیس کے جوش طبیعت میں اور نیز کشارئین۔(۲۱۹) جو شیئن(۲۲۰) اور بشارت دائمی کے معتقدین کے عقائد میں نظر آتا ہے۔ سینٹ فرانسیس کے تیسرے گروہ مثلاً بیگارڈ(۲۲۱) کو لارڈز۔(۲۲۲) بروقس۔(۲۲۳) فریٹی سیلی(۲۲۴) اخوان روحانی۔ مبتدلین(۲۲۵) پادزرلادنی(۲۲۶) کو ڈامینیکیوں نے قید کر کے اور آگ میں جلا کر فنا کر دیا۔ یہی وجہ ہے جو بہادر محققین مذہب کی اتنی عظیم تعداد ہوئی ہے جو سب کے سب دربار روما کے مخالف تھے اور سینٹ فرانسیس کے

پیرووں میں برابر ایسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں مثلاً برادر ایلی(۲۲۷) جین ڈی اولیف(۲۲۸) ڈانس اسکاٹ-(۲۲۹) اوکم مارسل ڈی پیڈوا(۲۳۰) وغیرہ وغیرہ- یہ ایک سخت جنگ تھی جو فلسفہ سینٹ طامس کے مقابلہ میں کرنا لازمی قرار پا گئی تھی- کیا یہ پاپائے روما کے قیود سے حصول آزادی کا پیش خیمہ نہیں تھا- کیا بالکل یقین تھا کہ ایک اتنے بڑے مرتبہ کے مستند عالم مذہب پر علانیہ حملہ کیا جائے گا جس کا نظام رفتہ رفتہ کلیسا کا نظام ہوتا جا رہا ہے- اور جس کے متعلق ایک پوپ نے جو خود مشرب ڈامی نیل رکھتا تھا بلاشبہ یہ کہا تھا کہ "جتنی اس کی کتابیں ہیں اسی قدر اس نے کرامتیں دکھلائی ہیں-"

اسکندر ہیلی(۲۳۱) جو مدرسہ سینٹ فرانسیس کا بانی ہے اس نے حکمائے مدرسین میں سے سب سے پہلے فلسفہ عربی کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور اس کے اثر کو پھیلایا- جین ڈی لاروشل(۲۳۲) جو اس کا جانشین تھا اس نے بھی انھیں روایات کو قائم رکھا اور ابن سینا کے تمام نفسیات کو بجائے خود اختیار کر لیا موسیو ہوریو(۲۳۳) نے نہایت انصاف سے یہ کہا ہے کہ ۱۲۷۷ء میں پیرس میں ایٹی اینی ٹمپلیر(۲۳۴) نے جن مسائل کو برا ٹھہرایا ہے ان میں سے اکثر مدرسہ سینٹ فرانسیس کے ہیں اور اسکندر ہیلی کے اکثر گستاخ تلامذہ نے ان شروح سے انھیں عاریتاً" لیا ہے جو عرصہ تک ابن سینا اور ابن رشد کی طرف منسوب ہونے کی شہرت بد رکھتی تھیں- اسی سال رابرٹ ڈی کلور ڈی نے جو ڈامی نیکی تھا اور کنٹربری کا اسقف اعظم تھا ایک مجلس میں جو آکسفورڈ میں منعقد ہوئی (جو اس زمانہ میں مدرسہ سینٹ فرانسیس کا مرکز تھا) ان مسائل کے خلاف فتویٰ دیا ہے جو تقریباً وہی تھے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے- اس سب کے بعد یہ انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آکسفورڈ ابن رشد کے اثر سے متاثر نہیں ہوا اور ہم باور کر سکتے ہیں کہ بعض وہ حکما جن کے مقابلہ میں گو یلام ڈاو ورن-(۲۳۵) البرٹ اور سینٹ طامس نے اس قدر سختی کے ساتھ علم مخالفت بلند کیا تھا فرقہ سینٹ فرانسیس سے تعلق رکھنے والے تھے-

موسیو کوزن(۲۳۶) کی شائع کی ہوئی کتاب ثالث(۲۳۷) کے ایک اہم فقرہ نے اس قیاس کو پختہ کر دیا ہے- مسئلہ عقل فعال مفارق بالانسان اکسفورڈ میں ایک ایسے مسئلہ کی طرح پیش کیا جاتا ہے جو روایت در روایت چلا آتا ہو "عقل فعال اولاً" خود ذات باری تعالیٰ ہے اور ثانیاً" وہ ملایک ہیں- جو ہمیں نور سے منور کرتے ہیں- روح کے ساتھ ذات باری تعالیٰ کو وہی نسبت ہے جو سورج کو آنکھوں کے ساتھ ہے اور فرشتے بمنزلہ کواکب کے ہیں-" بیکن کہتا ہے کہ- "میں یہ محض اپنی ذاتی رائے کے اظہار کے لئے نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ علم مذہب و فلسفہ میں جو ایک سب سے بڑی غلطی ہے اس کی تردید کے لئے پیش کرتا ہوں- زمانہ حال کے لوگ

(یعنی ڈامی نیکی مدرسہ کے علماء) کہتے ہیں کہ جو عقل کہ ہمارے نفوس پر عمل کرتی اور انھیں منور کرتی ہے وہ نفس ناطقہ کا ایک جزو ہے۔ یہ غلط اور مہمل ہے جیساکہ میں نے اسناد پیش کر کے دلائل مسکتہ سے ثابت کیا ہے۔ گزشتہ نسل کے تمام فلاسفہ جن میں سے بعض ابھی تک بقید حیات ہیں عقل فعال کو ذات باری تعالیٰ کا مرادف مانتے آئے ہیں۔ میں نے خود کلیسائے پیرس کے مقدس پادری موسیو گو ئیلام ڈی ایورن(۲۳۸) کو دارالعلوم کے ایک مجمع کے سامنے ان بدعتیوں کو ملامت کرتے دو مرتبہ سنا ہے۔ وہ ان سے حجت کرتا ہے اور وہی دلائل پیش کر کے جو میں نے بیان کئے ان کی غلطی ثابت کرتا ہے۔ موسیو رابرٹ اسقف لنکن۔(۲۳۹) اور ایڈم ڈی مارش(۲۴۰) کے بھائی جو دنیا کے بہت بڑے مصنفوں میں تھے اور علوم حکمت انسانیہ و الہٰیہ میں کمال رکھتے تھے اور نیز اس خانقاہ کے بزرگوں میں سے تھے یہ سب اسی خیال کے تھے۔ بعض خود پسند چھوٹے درجہ کے پادریوں نے آیڈم سے تعریضا" و استہزا" یہ سوال کیا کہ۔ "یہ عقل فعال کیا شئی ہے؟" اس نے جواب دیا کہ "یہ عذاب الٰہی ہے(۲۴۱)" اس سے اس کی مراد یا تو خود ذات بحت تھی یا کوئی فرشتہ۔" "کتاب بزرگ(۲۴۲)" میں اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے وہ علانیہ عرب اساتذہ کی رایوں سے اتفاق ظاہر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ روح انسانی بطور خود علم نہیں رکھ سکتی فلسفہ ایک پاک اور ربانی نور کا نتیجہ ہے۔ عقل فعال جو اسی نور کا منبع ہے یقیناً کوئی جزو روح نہیں ہے بلکہ نفس سے جدا ایک ایسا ہی مستقل بالذات جوہر ہے جیسے کہ ایک کاریگر اپنے مال مسالہ سے' روشنی اپنے الوان سے اور ناخدا اپنے جہاز سے ایک جداگانہ ہستی رکھتا ہے۔

جس عزت سے راجر بیکن ابن رشد کا نام لیتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے فرقہ میں ابن رشد کے متعلق مدرسہ ڈامی نیکی سے بالکل ہی مختلف روایات موجود تھیں۔ وہ کہتا ہے کہ "ابن سینا نے سب سے پہلے فلسفہ ارسطو کو ظاہر کیا لیکن اپنے متبعین کی بدولت اسے سخت حملے برداشت کرنے پڑے۔ اس کے بعد ابن رشد سب سے بزرگ شخص گزرا ہے جس نے ابن سینا کی بے حد تردید کی۔ فلسفہ ابن رشد کی طرف سے ایک عرصہ دراز تک لوگوں نے غفلت برتی اور بڑے بڑے مشہور علما بھی اس سے انکار کرتے اور اسے برا کہتے رہے مگر اب تمام علما متفق علیہ اسی کو مانتے ہیں۔ اس کے مسائل جو عام طور قابل قدر تھے گو ان کے بعض مقامات پر ہم اعتراض کرتے ہیں تاہم رفتہ رفتہ لوگ ان کی خوبی کو تسلیم کرتے گئے۔" ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ ابن سینا کے بعد ابن رشد آیا جو نہایت پختہ مسائل والا شخص تھا جس نے اپنے تمام پیشرووں کے مقولوں کی اصلاح کی اور ان میں بہت اضافہ بھی کیا۔ گو بعض

مقامات اس میں بھی ایسے ہیں جو اصلاح طلب ہیں اور اکثر ایسے بھی ہیں جو تکمیل طلب بھی ہیں۔" بیکن علانیہ طور پر شروع رسالہ "طبیعیات" "کتاب النفس و رسالہ فلک العالم" سے نقل کرتا رہتا ہے۔ ہرمان لالی مان(۲۴۳) کے ترجموں کا بھی اثر اس پر بہت غالب معلوم ہوتا ہے۔ وہ مذہبی مناظروں میں نہیں پڑتا ہے اور ہر شخص کے ساتھ جس سے کوئی چیز حاصل ہو سکے ہمیشہ رواداری کا تعلق رکھنا چاہتا ہے۔ اسے ان تصانیف کا زہر نہیں محسوس ہوتا۔ بلکہ وہ اپنے ہمعصروں کو ملامت کرتا ہے کہ وہ ایسے قدیم مصنفین سے جن میں کوئی جوہر نہیں اس قدر دل بستگی رکھتے ہیں اور ان نئی نئی شرحوں سے فائدہ نہیں اٹھاتے جو فلسفہ کی ہو رہی ہیں۔

موشگافی مضامین ترتیب معقولی و ترتیب از روئے فلسفہ ماہیت اشیا کا باہمی اختلاط اور اشیاء مجردہ کو خارجی طور پر تسلیم کرنے کے متعلق سخت تعصب جو مدرسہ سینٹ فرانسیس کی خصوصیت امتیازی ہے۔ یہ ایسے صفات ہیں جنھوں نے اس مدرسہ میں اور فلسفہ عربی میں ایک سے زیادہ رشتہ ہائے اتحاد پیدا کر دیئے۔ ۱۲۹۵ء میں بمقام اسیسی(۲۴۴) پادریوں کی ایک مجلس منعقد ہوئی جس نے دیکھا کہ اس فرقہ کے نوجوانوں کو موشگافیوں میں پڑنے اور غیر مذہب کے خیالات سے متاثر ہونے سے مجبوراً سختی کے ساتھ روکنا ضروری ہے۔ گو اس فرقہ کے بہت سے علماء مثلاً گو یلام دی لامری(۲۴۵) اور ڈنس اسکاٹ نے فلسفہ ابن رشد کی سخت مخالفت کی اور سینٹ طامس کو ملامت کی ہے کہ کیوں اس نے اپنے مسئلہ تفرید(۲۴۶) میں فلسفہ ابن رشد کا اتباع کیا ہے لیکن بایں ہمہ خارجیت نے بہ جبر انھیں نظریات ابن رشد کے طرف مائل کر دیا۔ سینٹ طامس کہتا ہے کہ خدا مادہ کو بغیر صورت کے نہیں پیدا کر سکتا تھا۔ برخلاف اس کے ڈنس اسکاٹ کہتا ہے کہ مادہ کا وجود بغیر صورت کے ممکن ہے۔ اور ہر فعل تولیدی کا پہلا ثمرہ وہ مادہ جو صورت قبول کر سکتا ہے یعنی ہیولا۔ اس میں تمام صورتیں قبول کرنے کی استعداد موجود ہے لیکن خود کسی صورت میں متشکل نہیں ہے۔ جیساکہ ابن جبرول کہتا ہے یہ انوکھا اور عالم گیر مادہ تمام موجودات میں ایک ہی ہے۔ اگر ڈنس اسکاٹ چند جزئیات میں ابن رشد سے بون بعید رکھتا ہو مثلاً اس خصوصیت امتیازی میں جو صورت سے پیدا ہوتی ہے اور ان ابعاد ثلاثہ میں جو ہیولا کے لئے صورت قبول کرنے کے پہلے بہت ضروری ہیں تو بھی ادنیٰ درجہ کی جزئیات ہمیں اس بات کے انکار پر آمادہ نہیں کر سکتیں کہ اصلی نظریہ دونوں کا ایک ہی ہے یعنی سینٹ طامس کے مسئلہ تخلیق محض کے بالکل خلاف وہ کہتا ہے کہ مادہ تولیدی جو تمام موجودات میں موجود ہے سابق الزمان ہے۔

پیری اور ڈی(۲۴۷) نے بھی اسی کے مانند ایک مسئلہ کی بدولت اپنے تئیں مدرسہ ڈامی

نیکی کا ہدف ملامت بنایا۔ مسئلہ عقل الفارق کے بارے میں ڈنس اسکاٹ کا خیال ہے کہ یہ مسئلہ ایسا لغو ہے کہ اس کا موجد اس قابل نہیں کہ اسے بنی نوع انسان میں جگہ دی جائے۔ دراصل واقعہ ایسا ہی ہونا چاہئے تھا۔ مگر ڈنس اسکاٹ مسائل تعدد ارواح اور موجودات نفسیہ کی کثرت کو انتہائی حد تک پہنچا دیتا ہے اور تھوڑی ہی کسر رہ جاتی ہے ورنہ اوریجن (۲۴۸) کی طرح یہ بھی کہنے لگتا کہ ارواح خلائے بسیط میں اپنے جسموں کی تلاش میں ماری ماری پھرا کرتی ہیں۔ ڈنس اسکاٹ اور اوکم (۲۴۹) نے یہ تسلیم کر کے کہ ارسطو روح کی ابدیت کا قائل نہیں تھا اور یہ بات سوائے وحی کے اور کسی طور پر ثابت نہیں ہو سکتی بڑی خطرناک باتیں منہ سے نکالنے کی جرات کے لئے راستہ تیار کر دیا ہے۔ غرضکہ ہم چودھویں صدی عیسوی میں دیکھیں گے کہ ناطق ترین فلسفہ ابن رشد انھیں دو سمتوں سے میدان میں آرہا ہے جو ڈنس اسکاٹ اور اوکم نے اس کے لئے قرار دی تھیں۔ صوفیان یورپ کا مدرسہ بھی جس کا سینٹ فرانسیس کے مدرسہ سے اس قدر تعلق ہے معلوم ہوگا کہ نفسیات اہل عرب کو خوب کام میں لاتا ہے۔ اور چودھویں صدی کے جرمن صوفی۔ جن میں ماسٹر ایکرٹ (۲۵۰) کا نام خصوصیت سے لیا جانا چاہئے۔ مسئلہ عقل فعال و عقل منفعل کو اپنے مسائل اتصال مع اللہ کی توضیح میں استعمال کرنا پسند کرتے ہیں۔ (۲۵۱)

اس مدرسہ نے ایک رسالہ بزبان جرمنی چودھویں صدی عیسوی میں مسئلہ عقل فعال و عقل ممکن پر ترتیب دیا ہے جس میں ابن رشد اور ارسطو کے اقوال بڑے اسناد کے طور پر نقل کئے ہیں۔

(۱۲) دارالعلوم پیرس میں فلسفہ ابن رشد

جہاں تک مجھے معلوم ہوتا ہے ہمیں فلسفہ ابن رشد کے اغلاط کی تلاش کے لئے جنھیں اس صدی میں اس قدر کثرت کے ساتھ برا کہا گیا ہے۔ پیرس کے کوچہ فواری (۲۵۲) اور خاص کر گرلانڈی (۲۵۳) کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ ۱۲۴۰ء میں گو یلام نے جو اس وقت پیرس کا اسقف تھا متعدد مسائل کو جو عربیت کا رنگ رکھتے تھے ملعون و مطعون ٹھہرایا تھا اور جو معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الاسباب کے انتخابات تھے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ۱۲۶۹ء میں ابن رشد کے جس فلسفہ کو ہدف ملامت بنایا جا رہا تھا وہ وہی تھا جو ابن رشد کے نام سے حسب دستور علانیہ شائع کیا جا رہا تھا۔

ایٹی انی ٹمپیر (۲۵۴) اسقف پیرس نے منگل کے روز سینٹ نکولس کے تہوار کے پہلے (۲

دسمبر کو) ایمہ مذہب کی ایک مجلس منعقد کی اور ان کے مشورہ سے تیرہ مسئلوں کو مورد تشنیع قرار دیا۔ یہ مسائل فلسفہ ابن رشد کے ایسے مسئلے تھے جنھیں سبھی جانتے تھے۔ یعنی "عقل انسانی واحد اور ایک ہی ہے۔ عالم قدیم ہے۔ انسان اول کوئی نہیں تھا۔ روح انسانی جو "صورت" انسانی ہے (نظر بر آنکہ وہ انسان ہے) اسی وقت فساد پذیر ہو جاتی ہے جبکہ جسم فاسد ہو جاتا ہے۔ خدا کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔ افعال انسانی اردہ الٰہی کے تابع نہیں ہیں۔ ایک شے کو جو قابل فساد اور فانی ہے خدا غیر قابل فساد و ابدی نہیں کر سکتا۔"

یہی وہ شوخ مسائل تھی جو تیرھویں صدی کے وسط میں پیرس میں نشانہ بحث و مباحث بنے ہوئے تھے۔ ہمارے پاس چند ایسے قلمی رسالے موجود ہیں جن میں ایٹ ائی ٹمپیر کے اعتراضات موجود ہیں اور ابن رشد کے رسالوں کے ساتھ اس غرض سے ضم کر دیئے گئے ہیں کہ مرض کا علاج بھی ساتھ ہی ساتھ موجود رہے۔ یہ رسالے دیکھنے کے بعد کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ مذکورہ بالا گستاخ عقیدے کہاں سے پیدا ہوئے۔ جس طرح اصلاح کی ہر تدبیر کے ساتھ کسی نقصان اور بگاڑ کا خیال پہلے سے ہمارے ذہن میں جم جاتا ہے اسی طرح تاریخ مذہب میں جہاں کہیں کسی شے کو برا کہا ہے وہاں پہلے ہی سے تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اس میں ضرور کوئی نہ کوئی خرابی ہوگی جس کی اصلاح مطلوب ہے۔ چنانچہ یہی حال ان عقائد کا ہوتا تھا جو مورد الزام قرار دیئے جاتے تھے۔ اس سے ہمیں یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ تیرھویں صدی کے وسط میں خود دارالعلوم پیرس میں بعض آدمیوں کے عقائد میں تزلزل واقع ہو گیا تھا حتیٰ کہ یہاں کے بعض استادوں تک کے خیالات فلسفہ ابن رشد کے عقائد مردودہ کے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ البرٹ اور سینٹ طامس کے رسالے جو ابن رشد کی تردید میں انھوں نے لکھے تھے ان کا روئے سخن کوچہ فواری کے انھیں پروفیسروں کی طرف تھا اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں تو پھر کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ پیرس کا ایک واعظ پادری جس کا نام گا یلس ہے (غالباً" گا یلس ڈی لیسی نیس(۲۵۵)) اس زمانہ میں بڈھے البرٹ سے جو اس جنگ سے اب دست کش ہو گیا تھا خطاب کر کے ان گیارہ مسائل رشدیہ کی طرف توجہ دلاتا ہے جنھیں علمائے دارالعلوم پیرس نے درست تسلیم کر لیا تھا۔ یہ تمام مسائل دراصل وہی تھے جو پہلے مردود قرار دیئے جا چکے تھے۔ البرٹ نے ان مسائل کے جواب میں ایک خاص رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے کتاب الفیصل(۲۵۶) لاہل باریس یہ رسالہ اب معدوم ہے لیکن البرٹ کے سوانح نگار پیری ڈی پروسی(۲۵۷) کے پاس ضرور تھا جس کے ابتدائی الفاظ وہ نقل کرتا ہے۔ پس ہمیں اس میں بھی شک باقی نہیں رہتا کہ سینٹ طامس کے رسالہ رد ابن رشد(۲۵۸)

کارروئے سخن بھی انھیں مخالفین کی طرف ہوگا گو یلام ڈی ٹوکو(۲۵۹) جو اس کا سوانح نگار ہے اس خیال کو صاف طور پر اس طرح ظاہر کرتا ہے۔ مسئلہ وحدت ارواح کے متعلق وہ کہتا ہے کہ "یہی وہ غلطی ہے جس کی علمائے گلار ڈی(۲۶۰) نے پیروی کی۔" اسی طرح وہ لوگ بھی غلطی میں مبتلا رہے جنھوں نے ایک جماعت ہو کر ابن رشد کی تقلید کی ہے۔ علاوہ بریں یہی غلطی ان لوگوں میں عام طور پر پھیلنی شروع ہوئی جنہیں وہ لوگ اپنے نمائشی دلائل سے اپنا ہم خیال بنا سکتے تھے۔

تو ییف(۲۶۱) اور ایکارڈ(۲۶۲) نے بہ دلائل یہ ظاہر کیا ہے کہ اس کتاب میں ہمیں بجائے گولاڑ ڈی کے گرلانڈی(۲۶۳) پڑھنا چاہئے۔ یہی دونوں مورخ کہتے ہیں کہ سینٹ طامس کے رسالہ کا نام کبھی کبھی "ردرشدیان پیرس"(۲۶۴) لکھا دیکھا گیا ہے۔ خانقاہ سینٹ کیتھرائن واقع پیزا(۲۶۵) کی فہرست کتب میں جو سینٹ طامس کے زمانہ کی ہے ایک کتاب ہے جس کا نام کتاب علی رد علمائے پارلیس(۲۶۶) ہے۔ اس کتاب کو اسی عالم ربانی (یعنی سینٹ طامس) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ کتاب صرف ان نسخوں میں کا ایک نسخہ ہو جو سینٹ طامس نے دارالعلوم (یونیورسٹی) اور گداگر(۲۶۷) فقرا کی جنگ کے زمانہ میں شائع کی تھی مثلاً رسالہ بررد مسائل مفسدہ(۲۶۸) انگیز کہ مرد ماں را از قبول مذہب بازی دارند" یہ کتاب گو یلام ڈی سینٹ کے خلاف لکھی گئی تھی اور سینٹ طامس کے رسائل میں رد ابن رشد(۲۶۹) کے بعد ہی نظر پڑتی ہے۔ لیکن یہ ابن رشد و سینٹ ایموری سی یکجائی کیا ہمیں کچھ اہم نہیں معلوم ہوتی؟ کیا یہ عجیب نہیں ہے کہ ان ملحدوں کی فہرست میں جنھیں سینٹ طامس کے ہاتھ سے شکست نصیب ہوئی گو یلام ڈی ٹوکو(۲۷۰) ابن رشد کے بعد ہی گو یلام ڈی سینٹ امور(۲۷۱) کا نام درج کرتا ہے؟ یہ بھی خیال کرنے کی بات ہے کہ سینٹ طامس نے اپنے رسالہ رد ابن رشد کو اخیر عمر میں لکھا تھا۔ پس اس کا زمانہ وہی پڑتا ہے جبکہ ٹمپیر(۲۷۲) نے فلسفہ ابن رشد کو مردود قرار دیا تھا اور نیز تقریباً یہ وہی زمانہ ہے جبکہ البرٹ نے پادری گا ییلس(۲۷۳) کے نام وہ جوابی خطوط لکھے تھے جن میں پروفیسران پیرس کی تردید کی تھی۔ اس رسالہ کے آخری یہ الفاظ تو واقعی علمائے کوچہ فواری(۲۷۴) (پیرس) کی طرف مخاطب ہو کر مبارز طلبی کر رہے ہیں۔ "ولیکن اگر کہیں کوئی اپنے علوم حکمت سے شیخی میں آکر ان امور کے بارے میں کچھ کہنا چاہے جو ہم نے تحریر کئے ہیں تو اسے لازم ہے کہ گلی کوچوں میں جا کر لاف زنی نہ کرے اور نہ بچوں کے سامنے کچھ بیان کرے۔ جو اہم معاملات کہ تصفیہ کی قابلیت نہیں رکھتے بلکہ اسے اگر جرات ہے تو صرف مجھی کو نہ تلاش کرے جو سب آدمیوں سے کمتر ہوں

بلکہ ان دوسرے لوگوں کی جستجو کرے جو امور حقہ کو ملاحظہ کرنے اور ان کی قدر کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں اور اس نیت سے ان کے ساتھ مشورہ کرے کہ اس غلطی کا انسداد ہو" رسالہ بررد مسائل مفسدہ انگیز کا مقصد سب تسلیم کرتے ہیں کہ پروفیسران پیرس کی تردید تھا۔ اس کا اہتمام بھی تقریباً انھیں الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے۔ دارالعلوم پیرس نے اپنی ان مشہور تصانیف کی جو تیرھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی ہیں ہمارے واسطے اس قدر کم تعداد چھوڑی ہے کہ ہم اس کا پتہ نہیں لگا سکتے کہ یہ پروفیسر آخر کون تھے جنھیں یہ سخت دھمکی دی گئی تھی۔ وہ سائیگر(۲۷۵) جس نے حقائق مہمہ کو قیاس و برہان سے ثابت کیا ہے اور جسے ڈانٹی(۲۷۶) محض بہ تقاضائے احسان مندی کہ چند سبق اس سے لئے تھے اپنی خبط میں البرٹ و سینٹ طامس کے برابر جگہ دیتا ہے۔ یہ سائیگر جو بالکل زاویہ گمنامی میں نظر آتا ہے۔ شائید اس وجہ سے کہ شہرت حاصل کرنے کے لئے کسی مذہبی جماعت کی تائید اسے حاصل نہیں ہوئی اور جسے اس زاویہ گمنامی سے ایک اس کا ذی علم جانشین باہر نکالتا ہے کیا یہ شخص ان پروفیسروں میں سے نہ تھا جن کی توہین و حقارت کرنی فرقہ فقرای گداگراں(۲۷۷) کی مرفہ الحالی نے اپنے مورچوں ہی میں بیٹھے بیٹھے کافی سمجھے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ شخص اکثر ابن رشد و موسیٰ میمونی کے اقوال نقل کرتا ہے اور اپنے رسالہ نفس معقولی (ڈی اینی ما ان ٹلکٹیوا)(۲۷۸) میں مسئلہ حدوث روح کو اور نیز اصول مدرکہ کے جسم کی معیت کے لحاظ سے تکثر و تعداد قبول کرنے کے مسئلہ کو جو ابن رشد کے مسائل میں سے ہیں نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جو کتابیں کہ ۱۳۱۷ء میں سائیگر اور جراندابی وائیل(۲۷۹) نے دارالعلوم پیرس کو تحفتاً" نذر دی تھیں انھیں دیکھنے سے دوسری طرف یہ ثبوت ملتا ہے کہ انھیں فلسفہ اہل عرب سے بہت نفرت تھی۔ کتب خانہ ساربان(۲۸۰) کے فرش کی منزل جس میں دارالعلوم پیرس کے تیرھویں اور چودھویں صدی کی کتب متداولہ رکھی ہوئی ہیں ان میں ابن رشد کی تصنیفات کے نو قلمی نسخے ہیں اور سینٹ وکٹر(۲۸۱) اور سینٹ جرمین(۲۸۲) کے فرش کی منزل میں صرف ایک یا دو ہی ایسے نسخے ہیں۔ ان میں سے بعض نسخوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ درس کے وقت یہ روز استعمال ہوتے ہوں گے۔ نمبر ۹۴۲ میں وہ سبق لفظاً" موجود ہیں جو شروح بسیط سے حاصل کئے جاتے تھے۔ نمبر ۹۴۳ کے اخیر میں مالک کتاب کی یہ تحریر ہماری نظر سے گذرتی ہے۔ "ان شرحوں کے تیس ابواب ہیں جو قیمت کے لحاظ سے انمول ہیں۔ ان میں فلسفہ طبیعہ و فلسفہ اولیہ کے کل حقائق بہ تمام و کمال موجود ہیں۔" لیکن جس بات سے سب سے زیادہ اس کا پتہ ملتا ہے کہ مسائل ابن رشد کی طرف پروفیسران پیرس کو کس قدر شغف تھا وہ یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ

—— بارہا انھیں مردود قرار دیا گیا اور باوجود اس کے کہ ۱۲۱۷ء میں دارالعلوم کے ناظم (Rector) اور شعبہ علوم و فنون کے متولی (Procurator) کو تنبیہہ کی گئی تھی کہ ان مسائل پر جنھوں نے اس قدر طوفان بپا کر دیا ہے بحث و مباحثہ کی اجازت نہ دی جائے۔ پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۲۷۷ء میں یہی مسائل بار دیگر دارالعلوم (یونیورسٹی) میں ہنگامہ برپا کر رہے ہیں۔ اور پہلے فتووں سے زیادہ واضح اور صاف ایک دوسرے فتوے کے لئے پادریوں کو برانگیختہ کر رہے ہیں۔ آخرکار اسقف کے مکان میں بہت کچھ گرم بحث مباحثہ کے بعد اینٹینی ٹمپیر (۲۸۳) یہ فتویٰ صادر کرتا ہے۔ جن مسائل کو اس فتویٰ میں قابل نفرت ٹھہرایا گیا ہے ان میں سے بعض یہ ہیں "خدا ایک سی متعدد روحیں نہیں بنا سکتا۔ خدا نے انسان کو نہیں پیدا کیا بلکہ صرف عقل کو پیدا کیا۔ اگر قوت حسیہ کا باعث نہ ہوتا تو محض عقل سقراط و افلاطون میں تمیز نہیں قائم کر سکتی۔ وہ انسان اور ایک گدھے میں یہ تمیز قائم کر سکتی ہے۔ عقل۔ نفس یا روح جدا جدا موجود نہیں ہیں۔ چونکہ یہ عقول ہیولانی نہیں ہیں اس لئے خدا ایک ہی نوع کی دو عقول نہیں بنا سکتا۔ عقل ہمیشہ سے وہی ایک ہے نہ یہ کہ جس وقت وہ اس جسم سے علیحدہ ہو جائے بلکہ اس وقت بھی جبکہ وہ ہر فرد واحد و شخص کے جسم میں موجود رہے۔ افلاک کی حرکت ایک ذی عقل روح کی وجہ سے ہے۔ فلسفہ کے نزدیک روح منفصلہ تغیرپذیر نہیں ہے بلکہ مذہب کے نزدیک اسے تغیرپذیر کہا جاتا ہے۔ استاد شاگرد کا علم سب ایک ہی ہے۔ عقل فعال جسم انسانی کی صورت نہیں ہے۔ دوسرے عقول کو اس سے شریف تر قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ فرق اجسام میں نہیں ہو سکتا بلکہ عقول میں ہوگا۔ لیکن یہ غلطی ہے ورنہ حضرت مسیحؑ کی روح یہودا کی روح سے شریف تر نہیں ہو سکتی۔ نہ کوئی شخص پہلا آدمی ہوا ہے اور نہ آخری آدمی ہوگا۔ عالم قدیم ہے۔ فلسفیانہ استدلالات سے قدم عالم کے عقدہ کو حل کرنا ممکن نہیں۔ جو حکیم طبیعی ہی ہے وہ عالم کے نئے ہونے کا انکار کرے گا اور اسباب و علل طبیعی پر اپنی رائے کا دارومدار رکھے گا۔ مذہب پر چلنے والا بھی قدم عالم کا انکار نہیں کر سکتا اس لئے وہ اسباب مافوق الفطرت پر اپنے عقائد کا انحصار رکھتا ہے۔ تخلیق ممکن نہیں ہے خواہ یہ عقیدہ مذہب کے خلاف کیوں نہ ہو۔ اجرام سماوی ایک خارجی محرک (پرنسپل) کی مدد سے جسے روح کہتے ہیں حرکت میں ہیں۔ ایک فسادپذیر جسم کے لئے یہ ممکن نہیں کہ پھر وہ عود کرے یا پھر اٹھ کھڑا ہو۔ ایک فلسفی آئندہ کے حشر اجسام کو باور نہیں کر سکتا کیونکہ عقل سے اس کی دلیل لانا ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ بڑی غلطی ہے۔ ایک فلسفی کو چاہیئے کہ عقل کو مذہب کے مطابق بنائے" لیکن چند مسائل اور بھی ہیں جو ان سے زیادہ عجیب تر ہیں :۔ علمائے مذہب کے بحث و مباحثے قصہ

کہانیوں پر مبنی ہیں۔ مذہب کو جاننے سے یہ ہوا کہ اور زیادہ علم حاصل نہ ہو سکا۔ دوسری کتابوں کی طرح مذہب عیسوی کی کتابوں میں یہ قصہ لکھا ہے اور دروغ بافیاں ہیں۔ شرع مسیحی مزید علم حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ دنیا میں جتنے عقل مند لوگ گزرے ہیں سب فلسفی و حکیم بھی تھے۔ آزادی سے زیادہ اچھی کوئی حالت نہیں ہے جو فلسفہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر کوئی بات ایسی کہی جائے جو کفر و بدعت ہو تو مذہب کی طرف سے کوئی مضائقہ نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۲۵۹ء کے بعد سے اور سینٹ طامس کے زمانہ کے مقابلہ میں اب بہت زیادہ آگے قدم بڑھ گیا ہے۔ اس حکیم (یعنی ابن رشد) کے خیالات کی ترجمانی اور تاویلات جو کم و بیش خطرناک ہوا کرتی تھیں اب ان کا وقت نہیں رہا بلکہ اب خود مذہب کو علانیہ قصہ کہانی کہا جانے لگا۔ عیسوی مذہب ایک ایسا مذہب ہے جس میں دیگر مذاہب کی طرح قصہ اور کہانیاں ملی ہوئی ہیں۔ مدرسہ پیڈوا (Padva) کے رشدیوں کی بڑی چالیں اور طریق مذہب و فلسفہ کی باہمی مخالفت اب ایک جھوٹی اور نمائشی وقعت کے ساتھ صاف نظر آنے لگی۔ مشائخان مسیحی(۲۸۴) کی مجلس کہتی ہے کہ وہ (غالباً" عقائد سے مراد ہے) دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم فلسفہ کے لحاظ سے حق ہیں پر لیکن مذہب کی رو سے حق پر نہیں ہیں گویا کہ حقائق بھی دو طرح کے باہم متضاد ہوا کرتے ہیں اور گویا کہ کتب مقدس(۲۸۵) کے امر حق کے مقابلہ میں ان ملعون کافروں کی کتابوں میں حق کا پتہ مل سکتا ہے۔ جن کے لئے یہ وارد ہے کہ "میں ان عقلمندوں کی دانائی کو نیست و نابود کر دوں گا۔" پوپ جین(۲۸۶) بست و کیم ٹمپیر کو ایک مذہبی فرمان کے ذریعہ حکم دیتا ہے کہ ایسے خطرناک خیالات کے حامیوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر سزا دو۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اغلاط فلسفہ جن کے رفع کرنے کی بار بار کوششیں کی گئی تھی کسی طرح محو نہ ہو سکیں کیونکہ ۱۳۱۰ء سے ۱۳۱۲ء تک ہم دیکھتے ہیں کہ ریمانڈ للی پیرس میں حامیان فلسفہ ابن رشد کے مقابلہ میں جدوجہد کر رہا ہے اور خاص کر اس مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھ رہا ہے جو دوسری گستاخیوں کے ارتکاب کے لئے بطور پردے کے کام آیا کرتا تھا۔ پٹرارکا(۲۸۷) ان مقامات کی صراحت کرنے کے خیال سے جہاں فلسفہ ارسطو ابن رشد کی تعبیرات کے موافق بہت زیادہ رائج تھا پہلی سطر میں یہ لکھتا ہے۔ "پیرس جہاں ہمہ قسم کے جھگڑے اور مباحثے ہوا کرتے ہیں اور اسٹرامی نیس(۲۸۸) کا پردمس جہاں بازار کی طرح شور و غوغا رہا کرتا ہے اس میں شک نہیں کہ یہ ہم تصور نہیں کر سکتے کہ ایسے خطرناک مسائل پورے دارالعلوم پیرس کے ساتھ متعلق ہو سکتے ہیں مثلاً یہ عقائد کہ "مذہب کو جاننے سے یہ ہوا کہ اور زیادہ علم حاصل نہ ہو سکا۔ شرع مسیحی مزید علم حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ دنیا میں جس قدر عقلمند لوگ

گزرے ہیں سب فلسفی اور حکیم بھی تھے۔" یہ عقائد علانیہ طور پر شہادت دیتے ہیں کہ عوام الناس کے دلوں میں پادریوں کے خلاف کس قدر طوفان موج زن ہوگا۔ اس وجہ سے میرا یہ خیال ہے کہ پیرس میں جو لوگ فلسفہ ابن رشد کی حمایت کرتے تھے وہ فارغ التحصیل طلبائے دارالعلوم (ماسٹر آف آرٹس) ہوں گے نہ کہ علمائے مذہب۔ ساربان (Surboune) کے کالج کی تعلیم عام طور پر سینٹ طامس کے مشرب پر تھی۔ گاڈ فراری(۲۸۹) ڈی فائی نیر جو پیرس کے عظیم الشان علمائے مذہب میں سے ہے صاف الفاظ میں ابن رشد کے نظریہ انفرادیت(۲۹۰) کو رد کرتا ہے اور سینٹ طامس سے بھی زیادہ مدرسہ سینٹ فرانسیس کے فلسفہ خارجیت(۲۹۱) کی مخالفت کرتا ہے۔ اس وقت عالم فلسفہ میں جو تنازعات پھیلے ہوئے تھے ان پر نظر کر کے مختلف جماعتوں کے باریک فرقوں کا صحیح امتیاز کرنا بہت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرق بھی جو اوپر بیان ہوا ایسا تھا کہ اس پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ایسے باریک فرق پر جو اصرار کیا جاتا تھا وہ آیا ٹھیک طور پر کیا جاتا تھا یا نہیں؟ کیا ابتری و پریشانی کے دن ایسے نہیں ہوا کرتے کہ ان ایام میں ہمارے الفاظ اپنے اصلی معانی کو ترک کرنے لگے ہوں اور احباب ایک دوسرے کو پہنچانے تک سے گریز کرتے ہوں اور دشمن باہم مصافحہ اور میل کرتے معلوم ہوتے ہیں؟ جس وقت چند صدیوں کے بعد لوگ اس زمانہ کی تاریخ لکھیں گے اور انیسویں صدی کے جھگڑوں اور قضیوں کے حالات ضبط تحریر کریں گے تو کیا یہ آسان نظر آئے گا کہ جس شخص نے جو کام کیا ہے خاص اسی کی طرف اس کام کو منسوب کیا جا سکے اور جو شخص جس فعل کا ذمہ دار ہے اس کی ذمہ داری اسی کے سر رکھی جائے اور مختلف دنگلوں کے مختلف اجزاء کی صحیح تعریف کی جا سکے۔ میرے خیال میں بہت مشکل ہے۔ یہی حالت تیرھویں صدی کے نصف آخر میں دارالعلوم پیرس کی سمجھنی چاہئے۔ فرقہ فقرائے گداگر ان مسیحی(۲۹۲) جس کے ساتھ رومتہ الکبریٰ کی بڑی مدد شامل تھی (یعنی چھ سات سال کے اندر پوپ اسکندر چہارم سے کم و بیش ۴۰ فرمان انھوں نے نکلوائے) اور نیز ایک بادشاہ کی نوازش ان کے حال پر تھی جسے اظہار شکر گذاری میں انھوں نے بہت بلند مرتبہ عطا کیا تھا۔ ان گداگر مسیحی فقیروں کی صدا یہی ہے کہ صرف انھیں کو آزادی کے ساتھ حکومت کرنے کی اجازت دی جائے۔ اس غرض کے لئے جو ہمیشہ کوششیں وہ کرتے رہتے تھے ان سب کا مقصد یہ تھا کہ دارالعلوم کو مرتد و بے دین ثابت کریں۔ تمام حکمائے مدرسین کے خلاف جو فتوے دیئے جا رہے تھے ان کا ذکر تو کجا یہ وہ زمانہ تھا کہ اس میں صرف ہتھیاروں کی جھنکار سنائی دیتی تھی۔ غرضکہ اس جھگڑے اور مباحثے میں فلسفہ ابن رشد ایک قوی ہتھیار کا کام دے رہا تھا۔ مخالفین کی زبان پر اس قسم کے الفاظ تھے کہ "سینٹ ڈامی

نیک(۲۹۳) کے لوگوں میں سے ان کی خبر لو جو تحصیل علم منطق کے دلدادہ ہیں" جیسے اور بہت سے نرم اور لچکدار الفاظ ہوا کرتے ہیں اس طرح کے یہ بھی تھے تاکہ مخالفین کے ہاتھ میں ان لوگوں کو برباد کرنے کے لئے جو مشتبہ سمجھے جائیں بہت قوی ہتھیار کا کام دیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ان بے دینوں میں جن کی سرکوبی سینٹ طامس نے کی تھی گو یلام ڈی ٹوکو اور پیری ڈی پروسی(۲۹۴) نے بہادر دل گو یلام دی سینٹ ایمور(۲۹۵) المشہور۔ فقیر بد (ی لیس مینڈی کنٹیم) کو بھی ابن رشد کے برابر جگہ دی ہے۔ سائمن دی تور نائی(۲۹۶) نے دارالعلوم (یونیورسٹی) کی حمایت کرنے کے جرم کا خمیازہ کچھ کم نہیں برداشت کیا۔ گداگر ان مسیحی(۲۹۷) نے اپنی نفرت کا بخار اس بدبخت پر دل بھر کے نکالا۔ میتھوپیرس(۲۹۸) کہتا ہے کہ یہ شخص گونگا اور فاترالعقل ہو گیا اور کہیں چھ سال کے بعد غضب ربانی کی آگ ٹھنڈی پڑی اور اس نے اپنے لڑکے سے جو ابھی بچہ ہی تھا ابا اماں کرنا سیکھا۔ طامس ڈی کنٹمیری(۲۹۹) کی کہانی اس سے بھی زیادہ ہولناک ہے۔ پورے جوش و خروش کی حالت میں عین اس وقت جبکہ سائمن(۳۰۰) کتاب مدعیان ثلاثہ پر کفر کا فتویٰ لگا رہا تھا اس کی آنکھیں یکایک پھر گئیں اور ایک بیل کی طرح شور کرنے اور مرگی کے دورہ کی طرح زمین پر لوٹنے لگا۔ اس کے بعد سے تمام علم اس کے ذہن سے مفقود ہو گیا اور ایک جانور کی طرح زندگی بسر کرنے لگا جسے سوائے اپنی داشتہ کے اور کسی کا نام تک یاد نہیں رہا تھا۔ دیکھو گداگر ان مسیحی(۳۰۱) نے کیسا اپنا بدلہ لیا۔ غالباً" کسی فطری سبب و اتفاق ناگہانی نے ان ہولناک کہانیوں کے گھڑنے کا موقع دیا ہو گا۔ جن سے پادریوں نے عوام کے تخیل پر خوف و ہیبت طاری کرنے کا کام لیا جیرانڈ ڈابی وایل(۳۰۲) کوڑھی اور مفلوج ہو کر مرا۔ سائیگر(۳۰۳) جسے ڈانٹی نے نور دائمی میں بڑے بڑے مقدس علمائے مذہب کے ساتھ دیکھا تھا اس کے متعلق اس زمانہ کے روایات کیا بیان کرتے ہیں؟ کہتے ہیں کہ ایک کافر مردود اور ناپاک شخص تھا لیکن دوزخ کو خواب میں دیکھ کر تائب ہو گیا اور پادری بن کر عبائے مرشدانہ زیب برکی اور اسی حالت میں انتقال کیا۔ انتقام کا ایک اور طریقہ تھا جس کے یہ پادری بہت زیادہ شائق تھے یعنی یا تو ان کے تمام دشمن تائب ہو کر انھیں کے فرقہ میں داخل ہو جایا کرتے تھے یا نہیں تو ایسی موت سے مرتے تھے کہ اس کے پہلے ہی ابدالا باد تک دوزخ میں رہنے کی علامتیں ان سے ظاہر ہونے لگتی تھیں۔

(۱۴) یورپ میں وسطی زمانوں کا الحاد

۱۲۷۷ء کے فتوؤں نے ہمیں بتا دیا کہ فلسفہ ابن رشد میں کن مسائل کا تعلق الحاد سے

ہے۔ اس الحاد کی وجہ ایٹی رینی ٹمپنر(۳۰۴) مطالعہ فلسفہ عرب کو قرار دیتا ہے۔ اب ہم اس زمانہ سے قریب ہوتے جا رہے ہیں جبکہ ابن رشد اکثر لوگوں کی نگاہ میں نہایت ہولناک کلمات کفر کا مصنف سمجھا گیا ہے اور جبکہ اس کی تمام تصنیفات کا خلاصہ ان الفاظ یعنی مدعیان ثلاثہ میں کیا جا سکتا تھا۔ پہلی نگاہ میں معلوم ہوتا ہے کہ وسطی زمانہ میں عقائد مذہبی کی حکومت ایسی قطعی اور خود مختارانہ تھی کہ یقیناً اس ہزار برس میں یعنی جیسے کہ قدیم معقولیت کا دور ختم ہوا ہے زمانہ حال کی معقولیت کے ظہور تک رائج زمانہ اور مستقل مذہب کے خلاف کوئی احتجاج کا لفظ بھی زبان سے نہ نکلا ہوگا لیکن جب ہم اس عجیب زمانہ کی طبیعت انسانی کا زیادہ گہرا مطالعہ کرتے ہیں تو اس مذہبی مطلق العنانی کی مدت بہت کچھ مختصر نظر آتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس بات کی تمیز حاصل کرنا بہت ضروری ہے کہ تصور و تخیل انسانی کی جرات کب عقائد ملہمہ کو تسلیم کر کے ان عقائد کو معنی پہنانے میں اپنی قوت صرف کرتی ہے اور کب وہ خود وحی والہام پر حملہ کرتی نظر آتی ہے مثلاً اسکاٹ اریجینا(۳۰۵) ہے جو بظاہر ایک بہت غور و خوض کرنے والا شخص معلوم ہوتا ہے اور بہت مختتی اور سخت پابند مذہب بھی ہے بھلا ہم ایسے شخص کو کافر کہہ سکتے ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں۔ سینٹ جان (جو مذہب عیسوی کا منادی کرنے والا تھا وہ) اور سینٹ پال اس کے نزدیک ایسے معتبر اور قابل استناد لوگ ہیں جو ملہم من اللہ سمجھے جاتے ہیں یہ عقیدہ کہ تمام مذاہب گو کذب و افتراہیں مگر اپنی جگہ پر اچھے ہیں' ایک ایسا خیال ہے جو یہ مذہبی مسئلہ یا وہ مسئلہ کسی کو خاص طور پر رد نہیں کرتا بلکہ سب کے ساتھ بے عقیدگی ظاہر کرتا ہے اور تیرھویں صدی عیسوی میں اپنے مرتبہ کمال پر نظر آتا ہے۔ یہ سمجھ میں آنے کی بات ہے کہ مذاہب کا باہم ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کا خیال صرف اسی صدی میں پیدا ہو سکتا ہے جس میں لوگ دنیا کے مختلف مذہبوں کے متعلق کچھ نہ کچھ علم رکھتے ہوں لیکن ازمنہ وسطیٰ کا نصف اول ایسا تھا کہ اس میں مذہب عیسوی اور موسوی کے سوا کسی دوسرے مذہب کا صحیح تصور ہی کسی کو نہ تھا اور ہر نئی شے بت پرستی کے موہوم نام کے اندر داخل ہو جاتی تھی جب تک کہ موہم(۳۰۶) کو لوگ ایک بت خیال کرتے رہے جس کی اپالن(۳۰۷) اور ٹروگین(۳۰۸) کی شرکت میں پرستش کی جاتی تھی مذہب عیسوی کو ایسے مضحکہ خیز باطل خیالات سے مقابلہ کرنے کا خیال ہی نہیں ہو سکتا تھا لیکن جب پیری ڈی وینریبل(۳۰۹) اور رابرٹ دی ریٹ نیس(۳۱۰) کی تصنیفات قرآن و محاربات صلیبی پر شائع ہوئیں اور فرقہ ڈامی نیکی نے کتب ہائے مناظرہ مذہبی کے ذریعہ سے مذہب اسلام کی حقیقت سے واقف کیا تب یہ حالت نہ رہی۔ پیغمبرؐ اسلام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک پیغمبر اور ایک مذہب توحیدی کے بانی کہے جانے لگے

اور لوگ اس نتیجہ پر آگئے کہ دنیا میں تین مذہب ہیں جو ایک ہی طرح کے اصولوں پر مبنی ہیں اور ان سب میں افسانے اور کہانیاں مخلوط ہو گئی ہیں۔ یہ وہ خیال تھا جسے صحیح الفاظ میں مدعیان ثلثہ کے کلمہ کفر کے ساتھ ادا کیا گیا تھا۔ درحقیقت یہ تیرھویں صدی کا متشکیانہ نہیں بلکہ ایک طرح کا انوکھا خیال تھا۔ جب ہمیں دنیا اور نوع بنی آدم کا علم زیادہ ہوا تو اسی مطابقت سے تمام دیگر خیالات کی طرح یہ خیال بھی پیدا ہوا۔ ایک ایسے زمانہ کے لئے جس میں منافقت اور کھوٹ نہ ہو صرف ایک ہی مذہب ہوا کرتا ہے جس پر شروع میں لوگ عقیدے رکھتے ہیں پھر یا تو لوگ یہ جانتے ہی نہیں کہ کوئی اور دوسرا مذہب بھی موجود ہے یا اگر اس کے وجود کا علم رکھتے ہیں تو اس کے عقائد کو اس قدر کج سمجھتے ہیں کہ اس کے پیروؤں کو بمشکل نوع انسانی میں شمار کرتے ہیں۔ ایسی حالت میں لوگوں کو جب یہ معلوم ہوا ہوگا کہ ان کے مذہب کے علاوہ ایک اور مذہب بھی موجود ہے جو ان کے مذہب کے مشابہہ ہے اور جو فی الجملہ عقل سے خالی نہیں ہے تو کس قدر اس روز ان کے دلوں میں تلاطم پیدا ہوا ہوگا اور اس مذہب کے حالات معلوم کرنے کی کس قدر خواہش پیدا ہوئی ہوگی۔ بہرحال جس صفائی اور دلیری کے ساتھ کلیسا نے مذہب یہود و اسلام کی تردید شروع کی اس سے مناظرہ کے جوش و آرزو میں خاصی ترقی ہو گئی۔ ایک مذہب کی تردید کرنے کے لئے اس سے واقف ہونا لازم آتا ہے مگر کتنے لوگ ایسے ہوں گے جو اس میدان میں قدم رکھتے ہی رسائل مذہبی کے حل مشکلات کی وجہ سے کفر و الحاد کے بھنور میں پڑ گئے!۔ کیا ہم فلارنس کے سیاح ریکالڈو ڈی مانٹی کروسی(۳۱۱)۔ مصنف سری پریٹیو القرانی(۳۱۲) کو نہیں دیکھتے جس نے ایک کتاب موسوم بہ مذاہب مختلفہ(۳۱۳) لکھی ہے؟ کسے نہیں معلوم کہ پیری ڈی ویزبیل(۳۱۴) نے قرآن کی رو میں ایک کتاب حامی مذہب(۳۱۵) نہیں لکھی اور ریمانڈ مارٹنی(۳۱۶) نے کتاب مذہب یہود(۳۱۷) نہیں تصنیف کی مگر جو روا داری۔ تحمل۔ دانشمندی اور انداز تنقید کا اظہار بروکارڈ جو ڈامی نیکی فرقہ سے تعلق رکھتا تھا اپنے روزنامچہ ارض مقدس میں کرتا ہے وہ ہمیشہ حیرت انگیز سمجھا جائے گا۔ جنگ ہائے صلیبی اور سمندر کے سفروں نے لوگوں کو اس رواداری پر مائل کر دیا تھا اور کیا انھوں نے صلاح الدین جیسے ایک کافر کو نہیں دیکھا تھا جو حسن عقیدت وفا شعاری۔ اور انسانیت میں ان بے اصول جان پر کھیلنے والے عیسائی صلیبیوں کی جماعت سے بدر جہا فائق تھا جو مشرق میں مذہب عیسوی کے نمونے بن کر گئے تھے۔

اس طرح تیرھویں صدی میں ہر طرح سامان پیدا ہو گئے کہ مذہب کا باہم مقابلہ کیا جا سکے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ مذہب(۳۱۸) کی طرف سے بے پروا اور مادیت کی طرف مائل ہونے

لگے- یہ وہ تبدیلی تھی جس کا پتہ ما قبل کی صدیوں میں کہیں نہیں ملتا- ہم نے ابھی دیکھا ہے اہل بدعت مباحث عقائد مذہبی میں کبھی اپنی آزادی کو ہاتھ سے نہیں دیتے تھے اور یہ وہ آزادی طبع ہے جسے طبیعت انسانی کبھی کلی طور پر ترک نہیں کرتی- اور لینس(۳۱۹) کے منکرین مذہب تو ۱۰۲۲ء میں یہاں تک کہنے کی جرات کر بیٹھے تھے کہ جس قدر معجزات کہ انجیل اور توریت میں بیان ہوئے ہیں سب کے سب بالکل افسانے ہیں- مذہب عیسوی کے تمام پوشیدہ اسرار سے انھیں انکار تھا- بیرنجر(۳۲۰) نے اپنے کو مرتد سے بھی کچھ زیادہ ظاہر کیا ہے- اس کے بحث مباحثے ایک طرح کے حملے ہوا کرتے تھے گا یلان(۳۲۱) نے اپنی کتاب موسوم بہ رسالہ بہ پاس خاطر احمقان و ناقصان عقل(۳۲۲) میں ان بیوقوفوں کی طرف سے ایک طرح کی معذرت کرنے کی جرات کی ہے جو اپنے دل میں کہا کرتے تھے کہ "کوئی خدا نہیں ہے" ابیلارڈ(۳۲۳) ایک طرح کی خاطرداری اور مروت کے لہجہ میں اپنی کتاب لاونغم میں سخت سے سخت خطرناک سوفسطائی عقائد کو اصرار کے ساتھ بیان کرتا ہے- جو لوگ پختہ مذہب تھے انھوں نے بھی اس زمانہ سے جس میں ہر طرف شک و شبہ کا بازار گرم تھا متاثر ہو کر اپنے عقائد میں باریک باریک فرقوں اور موہوم امتیازات کو جگہ دینی شروع کی چنانچہ گو یلام دی سامپو-(۳۲۴) گلبرٹ دی لاپوری(۳۲۵) لامبارڈ(۳۲۶) بھی انھیں خیالات کی اشاعت میں معاون سمجھے جاتے ہیں- عوام الناس نے انھیں بھی پہلے مردود سمجھا اس کے بعد قبول کیا مگر ان میں کوئی بات ایسی نہ تھی جسے صحیح معنی میں الحاد کہا جا سکے- دراصل یہ جو ہم دیکھتے ہیں اہل مذہب اور سیدھے سادے استدلالات منطقی کے باہمی جھگڑے تھے- مگر اس میں شک نہیں کہ یہ کھیل بہت خطرناک تھا کیونکہ ہم اعتقاد مذہبی کے نازک تار کو بلا صدمہ پہنچائے حرکت میں نہیں لا سکتے ہیں- اور جب ہم نے ایک عقیدہ کو اس طرح ایک قسم کی بے تکلفی کے ساتھ چھیڑا تو پھر ہمارے دل سے اس کی عظمت جاتی رہتی ہے- لیکن ان کھیلوں سے جو سادہ لوح مناظرین کی منطقی بحثوں کی بنا پر کچھ قابل وقعت نظر آتے تھے فی نفسہ اس قدر تو ثابت ہو گیا کہ لوگوں میں اس وقت تک قوت ایمانی کس قدر کامل اور پختہ موجود ہے- گو تیرھویں صدی عیسوی میں مذہب کی جڑ بنیاد ہل گئی مگر ایسی کتابیں جو ہمارے زمانہ میں فحش کو از سرنو برانگیختہ کر سکتی ہیں اور اشیائے مقدسہ کی ایسی توہین کرتی ہیں جیسے کہ روٹی بوف(۳۲۷) کرتا ہے اور رینارڈ(۳۲۸) کے افسانہ سے ظاہر ہوتا ہے- ایسی کتب اس زمانہ میں بھی کوئی نہیں پسند کرتا تھا- مگر ذیل کے اشعار پڑھ کر ہم حیرت سے یہ سوال کرتے ہیں کہ یہ شاعر جس کے یہ اشعار ہیں کیا واقعی سینٹ لوی کا ہمعصر تھا؟:- "مجھے کوئی شبہہ نہیں کہ جھوٹے خدا بھی گواہ پیش کر سکتے ہیں (پس) اگر

کوئی شخص یہ خیال کرے کہ خداؤں کا بھی وجود(۳۲۹) ہے۔ تو کیا یہ کوئی بری بات سمجھی جائے گی۔" کون ایسا عالم ہے جو آج ساربان(۳۳۰) میں بیٹھ کر سائیگر(۳۳۱) مجموعہ عقائد ناممکنہ(۳۳۲) پر غور و خوض کرنے کی جرات کر سکتا ہے؟ پھر اس صدی کا کیا حال ہو گا جس میں جون ویلا(۳۳۳) جیسے ایک نیک نفس صاف دل آدمی کو ہم یہ اقرار کرتے دیکھتے ہیں کہ میں عقائد ملحدہ کے جال میں پھنسنے کے لئے پوری طرح مائل ہو گیا تھا مگر بچ گیا۔ دل میں تحقیقات اور تجسس حق کی طرف میلان جو فرانس میں پایا جاتا تھا وہی حالت اطالیہ کی تھی۔ قدیم بت پرستی کے زمانہ کو ابھی وہاں بہت زیادہ مدت نہیں گذری تھی اور یہ معلوم ہوتا تھا کہ عیسائیت کے مقابلہ میں ایک خوفناک بغاوت کرنے کے لئے طبیعتوں میں ابھی مواد موجود ہے۔ گیارھویں صدی کے شروع میں لوگوں نے دیکھا تھا کہ ایک شخص مسمی و لگارڈ(۳۳۴) جوراوینا(۳۳۵) میں مدرس تھا صاف صاف بیان کر رہا ہے کہ جو کچھ قدیم شعرا نے کہا ہے وہی حق ہے اور لوگوں کو چاہئے کہ مسیحی اسرار پر ایمان لانے کے مقابلہ میں انھیں پر ایمان رکھیں۔(۳۳۶) ۱۱۱۵ء کے بعد سے فلارنس میں ایقوریوں کا ایک گروہ نظر آنے لگا جو اس قدر اشتعال دیا کرتا تھا کہ کشت و خون ہو جانے کا اندیشہ پیدا ہو جاتا تھا۔ گبی بیلی نیز(۳۳۷) کو عام طور پر لوگ مادیت کا قائل اور لامذہب سمجھتے تھے۔ آر نلڈ ساکن برسکیا(۳۳۸) نے اپنے زمانہ کی فلسفی اور مذہبی بغاوتوں کو ملکی تحریک کی صورت میں بدل دیا تھا اور آر نلڈ ساکن ولی نیووی(۳۳۹) فرقہ نیشا غورثی یک عالم متبحر سمجھا جاتا تھا۔ یہ فرقہ تمام اٹلی میں پھیل گیا تھا۔ وہ نظم جس کا نام ہے نزول پالوس مقدوس بہ جہنم(۳۴۰) نہایت خوفناک طریقہ پر اس جماعت کا پتہ دیتی ہے جس نے مذہب عیسوی کے برباد کرنے کی قسم کھائی تھی۔ ڈانٹی(۳۴۱) نے اپنی کتاب جہنم میں ا بیقوریونکو تابوتوں میں زندہ دفن کر کے جہنم کے ایک خاص طبقہ میں جگہ دی ہے اور کیول کانی دی کیول کانٹی(۳۴۲) اور فاری ناٹا ڈی اوبیرٹی(۳۴۳) بھی اسی درکہ جہنم میں فریڈرک دوم۔ کارڈمل یوبالڈینی(۳۴۴) اور ہزاروں دوسرے اشخاص کے ساتھ نظر آتا ہے گائیڈو کاول کانٹے(۳۴۵) خود ایک منطقی۔ ایک طبیب۔ ایک ا بیقوری اور منکر خدا مشہور تھا۔ بو کیچیو(۳۴۶) کہتا ہے کہ چند نیک دل لوگوں نے اسے فلارنس کے گلی کوچوں میں اونگھتا ہوا خالی الذہن قدم اٹھاتے ہوئے دیکھا تو گمان کیا کہ انکار وجود باری تعالیٰ میں وہ کوئی دلائل تلاش کر رہا ہو گا۔ یورپ کا وسطی زمانہ جو خود اپنے ہی مصائب اور تکالیف میں مبتلا تھا۔ یہ بات تسلیم کرنے کے لئے بہت زیادہ مائل تھا کہ تمام لوگ جو روپیہ پیسہ والے ہیں۔ دنیا داری کرتے ہیں اور بڑے مزے سے عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں وہ سب کے سب ملحد و بے دین ہیں اور جو لوگ مبتلائے

مصائب و آلام ہیں صرف انھیں کو مذہب کی زیادہ ضرورت ہے اور بہت خوشی سے یہ باور کر لیا گیا تھا کہ جو لوگ اس دنیا میں عیش و کامرانی کی زندگی بسر کرتے ہیں انھیں دوسرے عالم کی زیادہ پروا نہیں ہوا کرتی۔ تیرھویں صدی میں لمبارڈی میں جو بار بار ارتداد و الحاد کے واقعات پیش آتے رہتے تھے اور فرقہ البی جنسیز (۳۴۷) کے لوگ جو زندہ جلائے جانے سے کبھی گھبراتے نظر نہیں آتے تھے اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنی جگہ پر کلیسا کی سخت مطلق العنانی کے خلاف ایک طرح کے احتجاج کا اظہار کرتے تھے اور اس خواہش کا ثبوت دیتے تھے کہ ضمیر کی آزادی ان کا مقصد اعلیٰ ہے۔

(۱۴) شاہان ہونسٹا فنسی کا اثر

لیکن ارتداد کی طرف یہ تمام میلانات جنھوں نے تیرھویں صدی عیسوی میں ایک طلاطم برپا کر دیا آخر کیا وجہ ہے کہ فلسفہ عرب سے اتحاد پیدا کر کے ابن رشد کے نام کے پردہ میں رہنے لگے؟ اس سوال کا جواب ہمیں دربار فریڈرک ثانی (۳۴۸) میں تلاش کرنا چاہیے۔

فریڈرک ثانی کا جو میلان عربوں کی طرف تھا اور جسے اس کے مخالفین اس قدر ناخوشی کے ساتھ الزام کے طور پر پیش کرتے ہیں اس کا باعث صرف اس کے خیالات اور طبیعت کی روش تھی۔ اس عظیم القدر شخص کے دل میں سب سے زیادہ غالب خیال "تہذیب" کا تھا اور اس معنی میں جو آج کل اس لفظ کا مفہوم سمجھا جاتا ہے یعنی طبیعت انسانی کا آزادانہ اور شریفانہ ترقی حاصل کرنا اور اس خواری و بدنمائی کی لذت سے بچنا جس نے ازمنہ وسطیٰ کو راہ راست سے بھٹکا کر کجی پر ڈال دیا تھا یا ایک لفظ میں بیان کیا جائے تو ان تمام اشیاء کو جسے مذہب عیسوی نے زبردستی دنیا اور دنیا کے متاع غرور سے تعبیر کیا ہے از سرنو معمور کرنا۔ شارلیمن سے بھی اس کا مرتبہ افضل ہے اس لئے کہ اس نے اپنے مقصد خیال اور منصوبہ کو زیادہ بلند خیالی کے ساتھ اختیار کیا تھا۔ اسے اپنے زمانہ کی مذہبی جماعتوں سے جو جو مزاحمتیں پیش آئیں وہ نظر میں نہیں آ سکتیں۔ اپنے محل سے جو کیپوا میں واقع تھا اور جہاں اس کی بنائی ہوئی عجیب و غریب چیزیں سب موجود تھیں جب اس نے دیکھا ہو گا کہ ایک اسقف اور چند گداگر راہبوں نے صرف چند ہی میل کے فاصلہ پر بیٹھ کر اس کے تمام کاموں کو روک دیا تو جو غصہ اور جھنجلاہٹ اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی ہو گی اس کا صحیح اندازہ ہم کبھی نہ کر سکیں گے۔ بخلاف اس کے اہل عرب نے جو بہ تعداد کثیر اس کی رعایا تھے اس کے خیالات کی تائید اور اغراض کی تکمیل میں بہت بہتر طریقہ پر آمادگی ظاہر کی۔ غالباً" فلپ اگنٹس (۳۴۹) نے جس طرح کہا تھا۔ اس کی

زبان سے بھی نکلا ہوگا کہ "خوش نصیب ہے صلاح الدین جس کے پاس کوئی پوپ نہیں ہے"
اس شخص نے اس بڑے عیب پر نظر نہیں ڈالی جو تہذیب اسلامی کے اندر تھا۔ اس کے غصہ
اور بعض خاص میلانات طبع نے اس کی آنکھوں کو اس مہلک رکاوٹ کی طرف سے بند کر دیا
تھا جس نے سلطنت ہائے اسلامی کو اس وقت سے ابتک تباہ و برباد کر رکھا ہے اس لئے کہ مادی
استبداد کے سخت وزن کے مقابلہ میں اسلامی تمدن و تہذیب کے پلہ میں کوئی پاسنگ موجود نہ
تھا۔ اس کے سیرنہ ہونے والے شوق تحقیق اور اس کی تشریح پسند طبیعت اور اس کا لا کلام اعلیٰ
علم ان سب نے مل کر عرب جیسی تیز طبیعت اور چتر قوم سے جو اس زمانہ میں اس کی نگاہوں
میں آزادی خیال اور حکمت معقولیہ کے نام لیوا سمجھے جاتے تھے اس کو بہت قریب کر دیا تھا۔
اسے عربی شہر لوقیرا (۳۵۰) اور فاغیا (۳۵۱) جہاں مسجدیں مدرسے اور بازارات اور عربوں کے
محلات تھے اسے پسند تھے۔ واقعی یہ صلیبی جنگ بھی ایک عجیب تماشہ تھی۔ لوگ دیکھتے تھے کہ
شہنشاہ میں اور کافروں کے امیر میں بہت میل جول ہے جن کی متعصب اور سخت طبیعت فوجیں
منظر دیکھ کر جلتی تھیں۔ جب فریڈرک یروشلیم میں داخل ہوا تو فضیحت حد درجہ کو پہنچ گئی۔ یہ
بادشاہ اس مقام پر جو تمام عالم مسیحی میں سب سے زیادہ مقدس سمجھا جاتا ہے کھڑے ہو کر
مذہب مسیحی کا علانیہ ٹھٹا کرتا تھا۔ مسجد عمرؓ کا امام جو اس کے ساتھ ساتھ تھا ایسی بہت سی دل لگی
کی باتوں کا ذکر کرتا ہے جو اس عجیب و غریب زائر نے اپنی زیارت مقامات مقدسہ کی یاد تازہ
رہنے کے لئے بطور خاص بیان کی تھیں۔ وہ علمائے اسلام سے ریاضی اور فلسفہ پر گفتگو کرتا تھا
اور اس نے مختلف علوم و حکمت میں بعض مشکل سے مشکل مسئلے انھیں حل کرنے کے لئے
دیئے تھے۔ سلطان نے بھی اپنی جگہ پر یہ کیا کہ شہنشاہ کی خدمت میں ایک مصنوعی کرہ "تحفتاً"
بھیجا جس سے حرکات افلاک و سیارگاں کا نشان ملتا تھا۔ اب زمانہ کیسا بدل گیا ہے! ہم دیکھتے ہیں
کہ یہاں عالم مسیحی کا دنیاوی سردار اور کافروں کا سلطان انسانی طبیعت کی جمعیۃ عظیمہ میں شیر و
شکر کی طرح باہم ملے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور اپنے اوقات ایک دوسرے کے پاس مسائل
ہندسہ و اقلیدس کے بھیجنے میں صرف کرتے ہیں۔ ادھر تو یہ واقعات ہیں ادھر بیس سال بعد لوئی
نہم کا زمانہ آتا ہے۔ جو اسی صدی میں ایک جنگ صلیبی کا خواب دیکھتا ہے جس میں پہلے سے ہی کفر
نے فتح حاصل کرلی تھی۔ غرضکہ فریڈرک ثانی اور اس کے بعد منفرڈ (۳۵۲) کا دربار تہذیب
عربی اور مذہبی لاپروائی کا پرزور مرکز بن گیا تھا۔ شہنشاہ کو عربی زبان آتی تھی اور صقلیہ کے ایک
مسلمان سے اس نے علوم منطق بھی پڑھ لئے تھے۔ کارڈنل یوبالڈنی (۳۵۳) جو فریڈرک کا
دوست تھا علانیہ مادیت کے خیالات کا اظہار کرتا تھا۔ میکائیل اسکاٹ (۳۵۴) اور پیرڈی ونگیز

(۳۵۵) کی پختہ مذہبی بھی بہت کچھ معرض کلام میں آگئی تھی۔ بدنفس لوگ اس کے دربار میں کثرت سے جمع ہو گئے تھے۔ لوگوں نے وہاں دیکھا کہ خواجہ سرا میں حرم شاہی ہے بغداد کے منجم بڑی بڑی عبائیں پہنے پھر رہے ہیں اور یہودی ہیں کہ جنھیں شہنشاہ نے بڑے بڑے وظیفے دے کر عربی علوم و حکمت کے ترجموں کے لئے نوکر رکھا ہے۔ عام لوگ ان سب تماشوں کو بلذی بب (۳۵۶) اور استہراس (۳۵۷) کے تعلقات مجرمانہ کی طرح سمجھتے تھے جیساکہ اس نظم میں گلف (۳۵۸) شاعر جس نے پارما کی فتح کی داستان ۱۲۴۸ء میں لکھی تھی اس طرح بیان کرتا ہے :۔ اس نے جوتشیوں' ساحروں اور فال گوؤں اور نیز بلذی بب اور استہاروس اپنے گھر کے دیوتاؤں کو جن کے توسط سے ظلمات کی قوتوں سے مشورہ کر کے وہ کلیسا کو اور دنیا کے بڑے بڑے لوگوں کی تحقیر کیا کرتا تھا روانہ کیا۔" موسیوا ماری (۳۵۹) نے فریڈرک کے جو تعلقات حکمائے عرب سے تھے ان کے عجیب و غریب واقعات لکھے ہیں۔ ایک عجیب یادگار زمانہ واقعہ نقل کیا ہے۔ ۱۲۴۰ء کے اختتام کے قریب شہنشاہ نے مختلف ممالک اسلامی کے علماء و فضلا کے پاس سوالات فلسفہ کا ایک سلسلہ بھیجاکہ اس کا حل کریں مگر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے جوابات سے اس کی تسکین نہیں ہوئی۔ آخرکار مایوسی کے عالم میں اس نے خلفائے موحدین اندلس کے خلیفہ راشد کو لکھا کہ ابن سبعین ساکن مرقیا (۳۶۰) کا پتہ لگائیں جو اندلس میں اس زمانہ میں سب سے بڑا حکیم ہے اور جو سوالات کہ فریڈرک نے ترتیب دیئے ہیں اس کے پاس روانہ کر دیئے جائیں۔ فریڈرک کے سوالات کا عربی نسخہ اور ابن سبعین کے جوابات سب ہمارے پاس آکسفورڈ کے ایک قلمی نسخہ میں موجود ہیں۔ جس کا نام مسائل صقلیہ (۳۶۱) ہے۔ قدم عالم منہاج المذہب و مابعدالطبیعات۔ معقولات (۳۶۲) کی تعداد و قدر و قیمت۔ حقیقت روح۔ غرضکہ یہ امور تھے جن پر شہنشاہ نے کفار (یعنی اہل اسلام) سے روشنی ڈالنے کے لئے کہا تھا۔ ابن سبعین (۳۶۳) نے جو جواب دیا ہے اسے پڑھنے سے اس کی سراسیمگی اور اضطراب کی حالت کا پتہ چلتا ہے۔ اس نے شہنشاہ کو جوابات تو اپنی حکومت کے توسط سے روانہ کر دیئے مگر ہم اس کی ہر سطر اور جملہ میں دیکھتے ہیں کہ وہ بیچ بیچ کے جواب دے رہا ہے کہ کہیں کفروالحاد کا الزام اس پر لگایا نہ جائے اور بظاہر اپنی ٹھیک رائے کو مجبوراً" ہیر پھیر کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ جو مسائل کہ بہت نازک ہیں ان کے متعلق شہنشاہ سے درخواست کرتا ہے کہ یا تو اسے ملاقات کا موقع دے اور زبانی جوابات سنے یا کسی شخص کو وہاں بھیج دے جسے پوشیدہ طریقہ پر وہ جوابات لکھ کر دیدے۔ بعض دفعہ وہ شہنشاہ سے درخواست کرتا ہے کہ سوال ذرا پیچیدہ و مبہم الفاظ میں دیو آسانی سے سمجھ میں نہ آسکیں ترتیب دیئے جائیں۔ وہ اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ "اس ملک

میں جب ان امور سے بحث کی جاتی ہے تو انسانی طبیعتیں تلوار اور قینچی سے زیادہ تیزی دکھلاتی ہیں۔ اگر ہمارے علماء کو یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ میں نے ان سوالات کے بعض اجزاء کے جوابات روانہ کئے ہیں تو جس نظر سے وہ ان سوالوں کو دیکھیں گے اسی سے مجھے بھی دیکھیں گے اور میں نہیں جانتا کہ خدا اس وقت اپنے فضل و کرم سے مدد فرمائے گا یا نہیں" ابن سبعین کی ملاقات فریڈرک سے کبھی نہیں ہوئی اور سچ بات تو یہ ہے کہ جو مدمغانہ اور گستاخانہ لہجہ اس نے اپنے اہل ملک کے تعصبات کو ٹھنڈا کرنے کے لئے مجبورا" اختیار کیا تھا۔ اس کا تقاضا یہ نہیں تھا کہ ایسے جلے تن شہنشاہ کے دربار میں اس کا قیام ہو سکے۔ اسی قسم کے دوسرے سوال بھی یہود ابن سلیمان کوہن (۳۶۴) مصنف دایرۃ المعارف فلسفہ نے نقل کئے ہیں۔ یہودا نے ان کا جواب عربی زبان میں دیا ہے۔ اس کے بعد وہ اٹلی چلا گیا جہاں اپنے دائرۃ المعارف کا اس نے عربی سے عبرانی میں ترجمہ کیا۔ فریڈرک ہمیشہ اس کی سرپرستی کرتا رہا ہے۔ ایک اور طبیب تقی الدین کا نام ہمیں معلوم ہے جس کی شہنشاہ نے سقلیہ میں بہت عزت کی تھی۔ یہی تعلقات ہیں جو مسلمان علما و حکماء کے ساتھ فریڈرک کے تھے اور جو بلاشک و شبہہ اس قصہ کے گھڑے جانے کا باعث ہوئے کہ ابن رشد کے لڑکے فریڈرک کے دربار میں آکر ٹھہرے تھے۔ اس قصہ کو گا ئیلس ڈی روم (۳۶۵) نے بھی نقل کیا ہے۔ اس مصنف نے اپنی کتاب میں ایک فقرہ لکھا ہے جسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اسی سے اس سخت غلطی کی بنیاد پڑی اور لوگ یہاں تک کہہ گزرے کہ کائیٹس ڈی روم نے بچشم خود ابن رشد کے دو لڑکوں کو فریڈرک کے دربار میں دیکھا ہے۔ ناڈ (۳۶۶)۔ ووسیس۔ (۳۶۷) بیلی۔ (۳۶۸) نے اور نیز جن لوگوں نے ان غلط روایتوں کو نقل کیا یہاں تک خیال کرتے تھے کر فریڈرک سے مراد فریڈرک باربروسا (۳۶۹) ہے لیکن گا ئیلس ڈی روم نے ایک اڑتی ہوئی سی خبر نقل کی ہے جس کی وہ خود بھی تصدیق نہیں کرتا اور جو اب ہمارے زمانہ میں کہیں نہیں نظر آتی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا تعلق فریڈرک ثانی ہی سے تھا۔ جس طرز و انداز میں یہ فقرہ نقل کیا گیا ہے وہ کچھ ایسا اصلیت سے دور نظر آتا ہے کہ ہم باور کر سکتے ہیں کہ شاید یہ حاشیہ پر کی ایک شرح ہوگی جو اصل متن میں داخل کر دی گئی ہے۔ غرضکہ جو کچھ ہو یہ افواہ جسے لوگوں نے باسانی صحیح تسلیم کر لیا بظاہر اس بیان کے بالکل مخالف ہے جو ابن ابی ا صیبعہ نے ابن رشد کے لڑکوں کے متعلق درج کیا ہے۔

فریڈرک ثانی کی عربی مذاق کی طرف رغبت۔ اس کا شغف علوم و حکمت جسے مسیحی فرقہ گدا گراں (۳۷۰) نے کچھ سے کچھ بگاڑ کر ظاہر کیا ہے اور نیز وہ فطری شک و شبہ جسے عوام الناس تمام علوم معقول کے معاملہ میں دل میں جگہ دیدیا کرتے تھے۔ یہ سب باتیں مل کر اس قسم کی

تمام افواہوں اور بدگوئیوں کا باعث ہوئیں جن سے زیادہ حد اعتدال سے متجاوز دنیا میں کوئی اور برائی نظر نہ آئے گی۔

(۱۵) ابن رشد الحاد کا نمونہ بن جاتا ہے۔ ابن رشد ملحد کے متعلق افسانے

زمانہ وسطیٰ کی تحریک الحادی اپنی ترقی کے دو بالکل مختلف راستے اختیار کرتی ہے۔ ان میں سے ایک راستہ وہ ہے جو بشارت دوامی (۳۷۱) کے نام سے مخصوص ہے اس میں متصوفانہ و اشتراکی (۳۷۲) میلانات بھی داخل ہیں جو شم فلوری (۳۷۳) نے اسے آغاز کیا اور بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جین دی پارما۔ جیرار ڈی سانڈورنیو۔ یوبرٹنڈی کساب۔ پیرڈی بروس والڈ و ڈاسینو اس کے حامی تھے۔ جو سب اخوان الحریتہ کہلاتے تھے۔ چودھویں صدی عیسوی میں اس کا علم المانوی اہل اسرار کے ہاتھ میں رہا۔ دوسرا راستہ وہ تھا جس کا پتہ کتاب مدعیان ثلاثہ کے کفر آمیز مضامین سے ملتا ہے۔ یہ الحاد کی وہ تصویر ہے جو مادیت کے رنگ میں رنگی ہوئی ہے اور اہل عرب کے تصنیفات کے پڑھنے سے پیدا ہوئی۔ لیکن اپنے تیئں ابن رشد کے نام کے پردہ میں ہمیشہ اس نے چھپائے رکھا۔ یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس الحاد کو فلسفہ اسلام سے جو مربوط کیا جاتا ہے وہ نہ تو ایک بے سمجھی کے فعل کا نتیجہ تھا اور نہ عوام الناس کا خبط کہا جا سکتا ہے۔ مذہب اسلام نے مذاہب قدیم کے درمیان پہلے پہل جو حیثیت اختیار کی وہ ایک طرح پر باہمی مقابلہ کی دعوت (۳۷۴) تھی۔ اس دعوت نے قدرتی طور پر اس خیال کو تحریک دی کہ ہر مذہب میں جو امر حق ہوتا ہے وہ محض اضافی ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ موقوف ہوتا ہے۔ جو اخلاقی اثر اس سے مترتب ہوتا ہے اسی کے لحاظ سے اس کے متعلق رائے قائم کرنی چاہیے۔ مذاہب ثلاثہ کا باہم مقابلہ علمائے متکلمین (۳۷۵) بغداد نے علانیہ کیا تھا۔ ایک ایسی کتاب جیسی کہ شہرستانی (۳۷۶) نے لکھی ہے جس میں بغیر طرفداری کے ان فرقہ ہائے مذہب فلسفہ کے حالات بیان کئے ہیں جنھوں نے دنیا کو آپس میں تقسیم کر رکھا تھا۔ ایسی کتاب ازمنہ وسطیٰ میں صرف مسلمانوں میں رہ کر لکھی جا سکتی تھی۔ یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ مسلمانوں کی طبیعت کس آسانی کے ساتھ مختلف مذاہب کے مقابلہ کو پسند کر لیا کرتی ہے۔ ابو العلا (۳۷۷) کہتا ہے کہ "عیسائی راستوں پر ادھر ادھر بھٹکتے پھر رہے ہیں اور مسلمان بالکل راستہ چھوڑے ہوئے ہیں اور یہودی تو بالکل لاشہ بے جان ہیں اور فارس کے مجوسی بالکل وہمی اور خیالی لوگ ہیں۔" دوسری جگہ وہی کہتا ہے کہ "حضرت مسیح شریعت موسوی کو منسوخ

کرنے آئے تھے اور حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کے بعد آئے اور روزانہ پانچ وقت کی نمازیں فرض فرمائیں۔ اب مجھے بتاؤ کہ جب سے تم نے ان شریعتوں کے موافق عمل کرنا شروع کیا ہے تمھیں سورج یا چاند کی روشنی کچھ زیادہ ملنے لگی یا کم۔" (۳۷۸) اس قسم کی بے اعتنائی اور بے پروائی صوفی بھی ظاہر کیا کرتے ہیں۔ مثلاً "جبکہ سوائے من و تو اور کچھ نہیں ہے تو مسلمانوں کا کعبہ ہوا تو کیا یہودیوں کا معبد ہوا تو کیا' یا عیسائیوں کے خانقاہ ہوئے تو کیا" (۳۷۹) غرضکہ عرب مورخ ان کا ذکر کچھ زیادہ حیرت کے ساتھ نہیں کرتے جو کوئی مذہب نہیں رکھتے یا باتو (۳۸۰) یا تیمور لنگ (۳۸۱) کی طرح تمام مذاہب موجودہ سے اپنے تئیں الگ رکھا کرتے ہیں۔ اندلس میں بھی جو تمام مذاہب مخلوط ہوئے اس سے بھی ایسے ہی خیالات کا نشو و نما ہوا۔ ان میں سے موسیٰ میمونی کی وحدانیت نکلی اور وہ عجیب کتاب خضری اس نے لکھی جس میں مصنف ہرسہ مذاہب یہود و نصاریٰ و اسلام کے علماء اور نیز ایک فلسفی میں باہم مناظرہ کراتا ہے۔ غالباً" اسی واقعہ سے حلقہ ہائے ثلاثہ کا دلچسپ فسانہ گھڑا گیا۔ جس نے بوکی جیو (۳۸۲) کو ایک نہایت چٹ پٹی کہانی کا مواد بہم پہنچایا اور لیسنگ (۳۸۳) کے دل میں بیشتر، دانشمند کا خیال پیدا کیا۔ ہم اس مشہور فقرہ یعنی "مجوزان (۳۸۴) (یا بانیان) شریعت ہائے ثلاثہ" کو ابن رشد کے قلم سے بار بار نکلتا ہوا پاتے ہیں۔ اور بلاشک یہی فقرہ ہے جس نے تمام ازمنہ وسطیٰ میں اسے طعنہ ہائے کفر و الحاد کا مورد بنائے رکھا۔ گائیلس ڈی روم اپنی کتاب اغلاط الفلاسفہ میں لکھتا ہے کہ "ابن رشد نے تمام اغلاط فلاسفہ کو تازہ کر دیا۔ لیکن اسے معاف نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ اس نے ہمارے عقائد مذہبی پر بہت زیادہ راست حملے کئے ہیں۔ ان اغلاط فلسفہ سے قطع نظر بھی کی جائے تب بھی ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ اسے برا کہتے ہیں اس لئے کہ مابعد الطبیعیات کے مقالہ ہائے دوم و یازدہم میں اس نے تمام مذاہب کو برا کہا ہے اور اسی کتاب میں مسیحی اور اہل اسلام دونوں کے کتب مقدس کو اس لئے مورد الزام قرار دیتا ہے کہ ان دونوں میں تخلیق عالم کا عدم سے وجود میں آنا تسلیم کیا گیا ہے۔ رسالۂ طبیعیات کے مقالۂ سوم کے آغاز میں بھی وہ مذہب کو الزام دیتا ہے اور سب سے بدتر یہ ہے کہ ہم سب کو یعنی ہم کو اور سب کو جو مذہب کے پابند ہیں پٹر پٹر کرنیوالا۔ بکی اور عقل سے بے بہرہ قرار دیتا ہے۔ الطبیعیات کے مقالہ ہشتم میں بھی وہ مذہب کو برا کہتا ہے اور علمائے مذہب کی رایوں کو محض توہمات سے تعبیر کرتا ہے گویا انہوں نے عقل کی مدد سے نہیں بلکہ محض وہم کی مدد سے ان رایوں کو قائم (۳۸۵) کیا ہے۔" اس تحریر سے دو صفحے آگے گائیلس ڈی روم ابن رشد کے ملحدانہ خیالات کا اعادہ کرتے ہوئے اسکی زبانی یہ الفاظ ادا کرتا ہے:۔ "کوئی شریعت (۳۸۶) حق نہیں ہے گو ممکن

ہے کہ مفید ہو" نکولس ایمیریک (۳۸۷) بھی انہیں الزامات اور انہیں باطل دعاوی کی تکرار کرتا ہے۔

پس یہاں نظر آتا ہے کہ عوام الناس نے جو ابن رشد کی طرف فقرہ "مدعیان ثلاثہ" کو منسوب کیا ہے وہ بلا کسی سبب کے نہیں ہے۔ یہ زمانہ ایسا تھا کہ اس میں ہرسہ مذاہب کے باہم مقابلہ کرنے کا کسی کو خیال ہی نہیں ہو سکتا تھا یعنی افسانہ حلقہ ہائے ثلاثہ کو جو بہت زیادہ مذہبی اہمیت دی گئی اور اسقدر نازک سمجھا گیا اس کا موقع ہی نہیں تھا۔ ان تینوں مذاہب کو باہم ایک دوسرے سے قریب کرنے کا سبب ان ہرسہ کا آسمانی مذہب ہونا نہیں تھا بلکہ جو جل اور فریب کا الزام ان پر یکساں لگایا جاتا تھا اس کی وجہ سے تینوں ایک دوسرے کے قریب ہو گئے۔ غرضکہ یہ خیال جو ایک خواب ہولناک کے مانند تھا تمام تیرھویں صدی کے بعد سے پھیلتا چلا گیا اور اس میں شک نہیں کہ یہ سب علوم اہل عرب کے مطالعہ اور دربار ہوہنس ٹافن (۳۸۸) کے رجحانات کا نتیجہ تھا یہ الفاظ (یعنی مدعیان ثلاثہ) ایسے تھے جو گمنام حیثیت سے عالم کے سامنے نمودار ہوے اور کوئی شخص ایسا نہیں ہوا جو اسے اپنی طرف منسوب کرنے کی جرات کرتا۔ یہ دل کی ایک اپج اور ایک طرح کی خواہش تھی جو خناس کی طرح اس صدی کے لوگوں کے دلوں میں اندر گھسی ہوئی تھی۔ کوئی اسے کلمہ کفر کہتا تھا۔ کوئی اسے بڑی فضیحت کی بات سمجھتا تھا لیکن فرقہ گداگران (مینڈکانٹ) (۳۸۹) کے ہاتھ میں ان الفاظ "مدعیان ثلاثہ" نے پہنچ کر ایک ایسے خوفناک ہتھیار کی صورت اختیار کر لی جو اپنے دشمنوں کو برباد کرنے کے لئے گداگر کام میں لایا کرتے تھے یعنی جب وہ کسی کو بدنام کرنا اور عوام الناس کے سامنے دوسرا یہودا بنا کر پیش کرنا چاہتے تو اسے اس فقرہ کو زبان سے ادا کرنے کا الزام دیتے کہ دنیا میں مذہب کے تین مدعی گزرے ہیں ...... اور یہ الزام اس پر کلنک کے ٹیکے کی طرح جم جاتا۔ کتنے ہی لوگ ہیں جو والٹیر (۳۹۰) کو ذیل کے بدنام فقرہ کی وجہ سے جانتے ہیں "جھوٹ بولے جاؤ۔ ہمیں ہمیشہ جھوٹ بولنا چاہئے۔" (۳۹۱) جسے اس بڑے شخص نے اس معنی سے جو اس کی طرف منسوب ہے بالکل ہی دوسرے ہی معنی میں استعمال کیا تھا۔ غرضیکہ فرقہ گداگر ان کے جتنے دشمن تھے سب کے متعلق بہت آسانی سے یہ کہا جاتا تھا کہ انہوں نے اس منحوس فقرہ کو زبان سے ادا کیا ہے۔ فریڈرک کے دشمنوں کو اس شئے سے زیادہ بہتر کوئی اور شئے نہیں مل سکتی تھی جس کی بناء پر اس بادشاہ کو دجال کا مقدمتہ الجیش بنایا گیا۔ گریگوری نہم کہتا ہے "کہ یہ بلائے روزگار بادشاہ ہمیں جتلاتا ہے کہ دنیا کو تین مدعیوں نے دھوکہ میں ڈال رکھا ہے۔ ان تینوں میں سے دو تو یہاں سے نام آوری کی حالت میں گئے اور تیسرے یعنی حضرت مسیحؑ کو صلیب پر لٹکا دیا گیا۔ وہ

اسی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ بہانگ دہل کہتا ہے یا یہ کہنا چاہیے کہ اس کذب و افترا کی یہاں تک جرات کرتا ہے "کہ جو لوگ ایسے خدائے قادر مطلق پر ایمان لائیں جو ایک کنواری کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ وہ سخت احمق ہیں۔" وہ اپنے اس منکرانہ اعتقاد پر قائم ہے کہ کوئی آدمی بلا مرد و عورت کی باہمی مجامعت کے کسی دوسرے نہج سے نہیں پیدا ہو سکتا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہمیں کسی ایسی شئے پر ایمان ہرگز نہ لانا چاہیے جو قوانین اشیاء اور عقل و فطرت سے ثابت نہ ہو سکے" یہی نہیں بلکہ عوام کے تخیلات پر زیادہ کامیابی کے ساتھ اثر ڈالنے کے لئے اس فقرہ کے نام سے ایک کتاب لکھ ڈالی گئی۔ ابن رشد۔ فریڈرک۔ پری ڈی و گنیز۔ (۳۹۲) ارنولڈ ڈی دلی نیووی۔ بو کیچیو۔ پوگی۔ پیری ارتینی۔ مچیاولی۔ سمفورین چیمپیئر۔ سپوناٹ۔ کارڈن برنارڈین۔ اوچین۔ لروٹ گو لام پوسٹل۔ کمپانیلا۔ موری۔ جورڈا نوبرونو۔ اسپائنوزا۔ ہابز اور وینی نی۔ ان میں سے ہر ایک یکے بعد دیگرے اس پر اسرار کتاب کا مصنف بیان کیا گیا ہے۔ لیکن یہ کتاب کسی کی نظر سے نہیں گذری (میں نے غلطی کی۔ مرسون نے اسے دیکھا تھا یکن عربی زبان میں) اور جو شائد کبھی وجود ہی میں نہیں آئی اور ایک صدی میں بھی کسی کی جرات نہ ہوئی کہ ان ناپاک خیالات کو اپنی طرف منسوب کر سکے اور انھیں تسلیم کرے۔ یہ خیالات ادھر ادھر کے جھوٹے ناموں کے پردوں میں ظاہر ہوتے رہے اور جن شخصوں کے نام سے ظاہر ہوتے رہے ان پر اپنا دل ٹھنڈا کرنے کے لئے تمام قسم کی لعنتوں کی بوچھاڑ کی گئی بادشاہ فلپ لی بل (۳۹۳) نے بانی فیس (۳۹۴) ہشتم کو جب بدنام کرنا چاہا تو کلمات کفر کا ایک سلسلہ اس کی طرف منسوب کیا جو اسی قسم کے متشکک مادہ پرستوں کے عقیدہ سے اخذ کیا گیا تھا۔ جس میں فریڈرک ثانی کو بدنام کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔

یہ وہی طریقہ ہے جس نے ان کہانیوں کے گھڑے جانے پر لوگوں کو آمادہ کیا جو ابن رشد ملحد کے متعلق تصنیف کئے گئے ہیں۔ یعنی یہ بے دین شخص کہتا ہے کہ تین مذہب ہیں جن میں سے ایک تو بالکل خارج ازامکان یعنی مذہب عیسوی۔ دوسرا مذہب یعنی مذہب یہود یہ بچوں کے لئے ہے۔ اور تیسرا یعنی اسلام یہ غریبوں کا مذہب ہے۔ اس کے بعد اس بیان پر ہر ایک شخص اپنی اپنی شرحیں چڑھانے لگا اور ابن رشد کے منہ سے وہ سب کچھ کہلا دیا جسے اپنے نام سے کہنے کی کوئی جرات نہیں کر سکتا تھا۔ مذہب عیسوی آخر ایک خارج ازامکان مذہب کیوں ہے؟ اس بدنامی اور فضیحتی کا سنگ بنیاد جس کے سامنے عقل مغلوبہ نے بھی ہمیشہ پکار پکار کر کہا ہے کہ "اس پیالے کو میرے سامنے سے اٹھا لیجاؤ۔" دراصل عقیدہ یوکیریسٹ (۳۹۵) یا عشاء ربانی ہے جس نے ہمیشہ ضمیر کو بے چین رکھا ہے۔ ابن رشد نے جو مذہب عیسوی کو خارج

ازامکان کہا ہے تو اسی یوکیرپسٹ کی وجہ سے کہا ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دن یہ بے دین (یعنی ابن رشد) ایک عیسائی کلیسا میں داخل ہوا۔ وہاں اس نے دیکھا کہ پیروان مذہب عشائے ربانی کھا رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر اس سے ضبط نہ ہو سکا اور بے ساختہ کہہ اٹھا۔ "غضب ہے اب دنیا میں بھلا ایسا کوئی مذہب ہوگا جو ان عیسائیوں کے مذہب سے زیادہ لغو اور بیہودہ ہو جو اس خدا کو بیٹھے کھا رہے ہیں جس کی پرستش کرتے ہیں؟" اس وقت سے یہ ہوا کہ یہ بدنصیب شخص مذہب کی طرف سے منکر ہوگیا۔ اور بلعم کے الفاظ میں یہ کہنے لگا کہ "کاش میری موت ایک حکیم کی موت کے مانند ہو" بعض دوسرے لوگوں نے ابن رشد کو الحاد کے تمام مدارج طے کرا دیئے یعنی یہ بیان کیا کہ وہ پہلے عیسائی تھا۔ اس کے بعد یہودی ہوا۔ پھر مسلمان ہوا۔ اور اس کے بعد کسی مذہب کو نہیں مانتا تھا۔ یہی زمانہ ہے جبکہ کتاب موسوم بہ مدعیان ثلاثہ تصنیف ہوئی۔ ایک کہتا تھا کہ وہ عشائے ربانی پر ایمان نہیں رکھتا دوسرا کہتا تھا کہ وہ شیطان کو بھی تو نہیں مانتا۔ تیسرا کہتا تھا اسے دوزخ پر بھی اعتقاد نہیں۔ غرضکہ اس طرح ابن رشد گویا بھینٹ چڑھانے کا بکرا بن گیا (جو ہر اک کی طرف سے بھینٹ چڑھتا ہے اور) جس کی طرف ہر شخص اپنے ملحدانہ خیالات کو منسوب کرنے لگتا ہے اس کی مثال اس دیوانے کتے کی سی ہو گئی تھی جسے حد درجہ کا جنون ہو گیا ہو اور مسیحؑ اور مذہب کلیسائی کیتھولک کی طرف بھونکنے سے باز نہ رہتا ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس کہانی کی ابتداء کس زمانہ میں ہوئی؟ البرٹ یا سینٹ طامس کے زمانہ میں اس کا کوئی پتہ نہیں ملتا۔ بخلاف اس کے گائیلس دی روم۔ (۳۹۶) ریمانڈلیوک ڈنس اسکاٹ۔ نکولس ایمیرک اور تصاویر ارکاگنا۔ (۳۹۷) ٹرینی اور گدی ابن رشد کو ملحدوں کا امام ظاہر کرتے ہیں۔ ڈنس اسکاٹ ہمیشہ اسے ابن رشد ملعون کے نام سے یاد کرتا ہے۔ "الفاظ خارج ازامکان" جو ابن رشد نے افسانوں کی روایت کے بموجب مذہب عیسوی کے ساتھ استعمال کئے تھے۔ ریمانڈ للی (۳۹۸) کے یہاں بھی کلمات کفر ابن رشد کے سلسلہ میں موجود ہیں۔ پس یہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ان کہانیوں کا زیادہ حصہ ۱۳۰۰ء میں گڑھا گیا ہے۔ اس نظم میں جس کا نام لی تو میل ڈی شارتروز (۳۹۹) ہے اور جو ۱۳۲۰ء اور ۱۳۳۰ء کے مابین لکھی گئی ہے ہم حسب ذیل اشعار پاتے ہیں:۔ "افسوس (۴۰۰) تم دیکھتے ہو کہ ہمارے زمانہ میں جب کہ ملعون ابن رشد کے الفاظ کس قدر مقبولیت حاصل کرتے جاتے ہیں وہ پیشین گوئی کیسی صحیح ہوئی۔ یہ شخص اپنی تمام قوت کے ساتھ ہمارے عقائد سے دشمنی ظاہر کرتا رہا۔ اسی میں جیا اور ایک جانور کی موت مرگیا کیونکہ اس کے کان کبھی انجیل کے مقدس الفاظ سننے کے لئے

مائل نہ ہوئے۔"

پڑارکا (۴۰۱) جبکہ اپنے اس ارادہ کا ذکر کرتا ہے کہ ابن رشد کے تمام کلمات کفر ہر مقام سے جمع کر کے ان کی تردید کی جائے تو یقیناً اس کے ذہن میں وہ کفر آمیز مقولے ہوں گے جو لوگوں نے اس عرب حکیم کی طرف منسوب کئے تھے۔ جرشون (۴۰۲) صرف ان الفاظ میں اس کا تذکرہ کرتا ہے "ملعون" "باولا بھونکنے والا کتا" "عیسائیوں کا بہت سخت دشمن" اور علانیہ طور پر اس کی جانب مذہب ثلاثہ اور یوکارسٹ یعنی عشاء ربانی کے بارے میں جو کلمات کفر مشہور تھے وہ منسوب کرتا ہے بنو دنیوڈا مولا' (۴۰۳) انفرنو (جہنم) کے چوتھے بند کی شرح کرتے ہوئے حیرت زدہ ہو جاتا ہے کہ ڈینٹی (۴۰۴) نے اسے ایک معزز مقام کیوں عطا کیا ہے اور ابن رشد جیسے کافر کو کوئی سخت تر سزا کیوں نہیں دی اور جو تمام حکما اور فلاسفہ میں سب سے زیادہ گستاخ ہے اور جس نے تمام مذاہب پر حملہ کیا۔ اور سب کو ایک ہی حقارت کی نظر سے دیکھا ہے اور حضرت مسیح کو تمام مدعیوں سے کم عقل کہا ہے کیونکہ انھیں صلیب پر چڑھ جانے سے زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔

(۱۶) ازمنہ وسطی کی اطالوی تصویروں میں ابن رشد کس طرح دکھایا گیا ہے۔

وسطی زمانہ کی تصاویر میں بالخصوص جو اطالیہ میں کھینچی گئیں ابن رشد کو الحاد کا مہاتما اور ملحدوں کا سرگروہ دکھلایا ہے اور اس میں بالکل جدت سے کام لیا ہے۔ فرقہ ڈامی نیکی کی تعلیمات الہیات اس زمانہ کی ذہنی تہذیب کے اندر اس قدر سما گئی تھیں کہ فنون لطیفہ نے اپنے مضامین اور موضوعات کا انتخاب انھیں سے کیا ہے۔ سانٹا ماریانا ویلا (۴۰۵) میں پادریوں کی مجلس کی ایک بے مثال نظیر باقی رہ گئی ہے جس میں سینٹ طامس کے پورے "مجموعہ" (۴۰۶) کو تصویروں اور نقش و نگار میں دکھلایا ہے۔ امبروگیولورنز میٹی (۴۰۷) مدرسہ سینی کا فخر اور فلسفہ الہیات کا ایک بڑا عالم تھا۔ ہر جگہ مدرسین کی تعلیمات کا چرچا نظر آتا تھا۔ پیزا (۴۰۸) کے کامپو سانٹو مین (۴۰۹) بوفلماک (۴۱۰) (اور بعض کہتے ہیں کہ پٹرو ڈارویٹو) (۴۱۱) نظام بطلیموس کے مطابق عقول ارفیہ اور آرکو بیگائیٹ (۴۱۲) کے پراسرار دائرے کھینچتا ہے۔ پیڈوا میں پیری ڈی ابانو (۴۱۳) کے پراسرار علم کیمیا و نجوم نے ڈالار بیجیان (۴۱۴) کے وسیع کمرے کی استر کاری کی تصویروں میں جو بہ حیثیت آثار قدیمہ اور اپنی کیمیائی خوبیوں کے ممتاز ہیں اور نیز گاری انٹو آرمیٹس کی تصویروں میں جو اس سے زیادہ خیالی ہیں اور بانکپن لئے ہوئے ہیں ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ گویا جان ڈالدی ہے۔ سیانا (۴۱۵) میں محل ڈالا سائوریا (۴۱۶) میں اسی طرح ٹاڈیو برتولو (۴۱۷) جو ایک مشہور زمانہ مصور و نقاش تھا فلاسفہ قدیم مثلاً ارسطا طالیس (۴۱۸)۔ کیٹو ساکن یوٹیکا اور کیوریس ڈیٹی لس کی تصویریں کھینچی ہیں وہاں کے مشہور گرجے کی دھوپ (۴۱۹) چھاؤں کے کام میں جو مشہور پچی کاری کی گئی ہے اس میں بھی فلسفہ نے اپنی جگہ نکال لی ہے۔ ہرمیس ٹری میجسٹی (۴۲۰) وہاں اپنی کتاب پیانڈری (۴۲۱) کو ایک عیسائی اور ایک بت پرست دونوں کے سامنے پیش کرتا ہے اور دونوں اسے قبول کر لیتے ہیں۔ نکوئی (ورجو) کو ایک بہت ڈھلواں چٹان پر بٹھایا ہے اور سقراط اور کرٹیز (۴۲۲) وہاں چڑھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ انھیں روایتوں کو مدرسہ پیروجیا (۴۲۳) نے بھی باقی رکھا ہے اور انھیں کا اتباع کیا ہے۔ کیمبیو (۴۲۴) واقع پروشیا کے نفیس کمرے میں بھی فلاسفہ قدیم کی تصویریں دیوار پر بنی ہوئی ہیں اور عین اس وقت جبکہ فن نقاشی ازمنہ وسطی کی خصوصیت کو ترک کرتا نظر آتا ہے۔ مدرسہ استھنس میں ایک شخص ربفیل (۴۲۵) پیدا ہوتا ہے جو اپنے زمانہ کے تمام یونانی فلسفیانہ خیالات کو پھر ہاتھ میں لے کر تازہ کر دیتا ہے۔ سب سے پہلی تصویر جس میں ابن رشد نظر آتا ہے وہ ہے جو پنیرا (۴۲۶) کے گرجا کیمپو سانٹیو کے دوزخ کی تصویر ہے جو انڈری ارکاگنا (۴۲۷) نے تقریباً ۱۳۳۵ء میں کھینچی تھی۔ دوسری زندگی یعنی آخرت کے واقعات۔ یوم حساب اور روح کی تین حالتیں جو قبر میں جانے کے بعد ہوتی ہیں یہ ایسے مضامین ہیں جو وسطی زمانہ کے اطالیہ کے تمام تصورات و مذاہب و خیالات فلسفیانہ و شاعرانہ و کلام طنز آمیز سب پر محیط نظر آتے ہیں۔ پنیرا۔ (۴۲۸) فلارنس۔ اسیسی۔ آرویٹو۔ بلونا فرارا اور پیڈوا ہر ایک شہر میں اپنی اپنی دوزخ اور اپنی اپنی آخری حساب کتاب کی تصویریں ہیں جو مقامی تلمیحات سے پر اور مصور کی ذاتی عداوت کا اظہار کرتی ہیں۔ کامپو سائٹو کی دوزخ میں ڈانٹی کے بیان کردہ واقعات کے بارے میں کوئی کلام نہیں کہ ان کا پتہ صاف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ ہم تسلیم نہیں کر سکتے کہ ارکاگنا نے جیسا کہ اس نے بعد میں سانٹا میریانا ویلا (۴۲۹) اور سانتا کروسی میں کیا ہے۔ اس جگہ بھی واقعی قصد کیا ہو کہ جن مقامات کو ڈانٹی نے اپنی مشہور نظم میں درج کیا ہے۔ انھیں اس طرح بتایا جائے کہ گویا اسے ماورائے لحد کا جغرافیہ بذریعہ الہام معلوم ہوا ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ درکات جہنم کی تقسیم ہمیں ڈوائین کامیڈی (۴۳۰) کی یاد دلاتی ہے تو ان درکات کی جو تفصیل دکھائی گئی وہ انہگیمری (۴۳۱) (ڈانٹی) کی تفصیل کے بالکل مطابق نہیں ہے۔ ان درکات میں سے دو جو بالاتر مقامات ہیں مغروروں کے لئے مخصوص کئے گئے ہیں جیسے کے ملحدین ہیں ارنیس (۴۳۲) اپنے تلامذہ کے ساتھ ساتھ پہلے نظر پڑتا ہے اس کے بعد مجوسی

اور فال گوجوتشی دکھائی دیتے ہیں۔ ان سب ملحدین کا سردار بنا ہوا ار یجینا (۴۳۳) آتا ہے پھر شمعونی (۴۳۴) آتے ہیں لیکن جو درکہ داہنی طرف ہے وہ اس سے زیادہ سخت عذاب کے لئے محفوظ رکھا گیا ہے اور جن لوگوں کو اس میں عذاب ہو رہا ہے وہ بظاہر اسی طبقہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ جسے ملعون و مردود کہا جاتا تھا۔ (۴۳۵) اس کے بعد دجال کو زندہ جلایا جا رہا ہے اور ایک تیسرا شخص زمین پر پڑا ہوا ہے جس کے گرداگرد سانپ حلقہ کئے ہوئے ہیں۔ یہ اپنی پگڑی اور لمبی داڑھی سے پہچانا جا سکتا ہے۔ یعنی یہ ابن رشد ہے۔

اس طریق پر جناب پیغمبرؐ اسلام (۴۳۶) دجال اور ابن رشد تین شخصوں پر ارکاگنا نے جو اپنے زمانہ کے خیالات کا ترجمان تھا ان تمام باتوں کا جو عقائد مذہبی کے خلاف ہیں غم و غصہ اتارا ہے۔ یہ ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ ڈینٹی (۴۳۷) پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کو صرف ایک فرقہ کا بانی تصور کرتا تھا اور مذہب اسلام کو صرف الحاد عرب سے تعبیر کیا کرتا تھا۔ ابن رشد کو پیغمبروں کے ساتھ ساتھ اس لئے دکھایا ہے کہ یہ شخص متشکک اور کلمات کفر بکنے والا تھا جس نے ہر سہ مذاہب موسوی عیسوی اور اسلام کی شان میں کلمات کفر استعمال کئے ہیں۔ مگر جہاں تک ہم جانتے ہیں ڈینٹی نے اپنی روایات میں اس طرح نہیں درج کیا ہے۔ اس نے بہت تحمل سے کام لے کر اس عرب فیلسوف کو جس کی اس نے نہایت توجہ کے ساتھ مخالفت کی ہے ایک مقام امن اور المناک آرام میں دوسرے بڑے لوگوں کے ساتھ جگہ دی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "یہ بزرگ روحیں (۴۳۸) ہیں جنھیں میں اپنے آپ میں دیکھنے کی استعداد نہیں رکھتا۔"

مگر ارکاگنا کی تصویر میں بخلاف اس کے ابن رشد کو عذاب میں دجال کا شریک دکھایا گیا ہے۔ اسی زمانہ میں دوزخوں کی اور جگہ جو تصویریں کھینچی گئی ہیں ان میں بھی یہی واقعات نظر آئیں گے۔ بلوگنا (۴۳۹) کلیسائی سینٹ پڑوں کے ایک حصہ میں بھی کلیسائی کا میوسانٹو کی تصویروں کے مانند تصویریں ہیں جنھیں بوفلماکو (۴۴۰) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

جب اس تصویر کو میں نے دیکھا تو مجھے سخت تعجب ہوا کہ ایک طرف پیغمبر اسلام (۴۴۱) کو دیکھا اور دوسری طرف ایک شخص کو دیکھا جس کے نام کے صرف شروع کے حروف درج تھے اور یہ حروف وہی تھے جو ابن رشد کے نام کے ہیں۔ لیکن جب میں نے سیڑھی لا کر بہت غور کے ساتھ اڑے ہوئے حرفوں کو دیکھا تو مجھے لفظ ا بیشالا (۴۴۲) نظر آیا۔ ایک اور دوسرے فرقہ کی تصویریں ہیں جن پر ڈامی نیکی تعلیمات کا اثر ہے ان میں بھی ابن رشد قریب قریب انھیں خصوصیات کے ساتھ دکھایا گیا ہے۔ یہ تصویریں مناظرات سینٹ طامس کے نام سے موسوم ہیں۔ ان میں ابن رشد کو ہمیشہ ملحدین کی جماعت میں دکھایا گیا ہے کہ گویا وہ استاد

مدرسین (یعنی طامس) کے قدموں پر سر رکھے پڑا ہے۔ سینٹ کیتھرائن (۴۴۳) کے کلیسا واقع پیزا میں جہاں سینٹ طامس کی یادگاریں بکثرت موجود ہیں اس کرسی کے قریب جہاں یہ عالم ربانی درس دیا کرتا تھا اس مضمون کی جو مدرسہ ہائے پیزا اور فلارنس کو اس قدر عزیز تھا سب سے زیادہ دلچسپ آثار موجود ہیں۔ جس تصویر کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں اور جو ضرور ۱۳۴۰ء کے قریب قریب تیار کی گئی ہو گی اس کا کھینچنے والا فرانسکو ٹرینی (۴۴۴) ہے جو چودھویں صدی کے بہترین مصوروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ تصویر کے وسط میں اس طریق سے کہ روشنی اس پر اچھی طرح پڑ رہی ہو ضخیم متناسب ہاتھ پیروں کے ساتھ سینٹ طامس کا سر نظر آ رہا ہے جو اس شکل کے بالکل مطابق ہے جسے سب صحیح تسلیم کرتے ہیں اور جس کے مطابق بعد ازیں انجیلکم ڈی فسولی (۴۴۵) نے ایک اور تصویر کھینچی ہے۔ وساری (۴۴۶) یہاں تک بیان کرتا ہے کہ پیزا کے واعظ پادریوں نے ٹرینی (۴۴۷) کے لئے فوزی نیو (۴۴۸) کی خانقاہ سے جہاں سینٹ طامس کا ۱۲۷۴ء میں انتقال ہوا تھا اس کی یہ تصویر منگا بھیجی تھی۔ تصویر کو دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ واقعی یہی نیک دل واعظ سینٹ طامس عقلیہ کا بے زبان بیل ہے جو اپنے مجموعہ کے مضامین کی جگالی کر رہا ہے۔ تصویر کے سب سے اوپر خدا ہے جو تمام انوار کا منبع ہے اس کے گردا گرد فرشتے کھڑے ہیں۔ خدا وہی نور کی کرنیں حضرت موسیٰ اور حضرت مسیحؑ کی تاریخ لکھنے والوں اور انجیل کی منادی کرنے والوں اور پولوس مقدس پر ڈال رہا ہے یہ تمام بزرگ بادلوں میں معلق ہیں۔ اور تمام شعاعیں اکٹھی ہو کر سینٹ طامس کی پیشانی پر جلوہ ریز ہیں۔ ان کے علاوہ دو کرنیں بلا واسطہ خدا کی طرف سے سینٹ مذکور پر پڑ رہی ہیں۔ تصویر کے دونوں طرف اس عالم ربانی کے فرق منور سے کسی قدر نیچے افلاطون و ارسطو نظر آ رہے ہیں۔ افلاطون کے ہاتھ میں اس کا مکالمہ تائی می یولیس (۴۴۹) ہے اور ارسطاطالیس کے ہاتھ میں کتاب الاخلاق ہے ان دونوں کتابوں میں سے ایک باریک طلائی ڈورا اوپر کی طرف صعود کرتا ہے اور سینٹ طامس کے چہرے تک پہنچتا ہے جہاں اس نور الٰہی سے مل جاتا ہے جو فوق سے نزول کرتا ہے۔ اور خود سینٹ طامس ایک کرسی پر بیٹھا ہوا ہے اور اس کے ہاتھ میں کتب مقدس کا نسخہ ہے جو ان الفاظ پر سے کھلا ہوا ہے:۔ ”دہان من ارادہ امر حق خواہد کرد و لبہائے من از بیدیناں متنفر خواہند شد“ (۴۵۰) اس کے زانوؤں پر اس کے اپنے مختلف تصنیفات رکھے ہوئے ہیں اور جس طرح سے کہ سینٹ طامس کے سر پر آ کر وہ تمام نوری شعاعیں ایک ہو جاتی ہیں۔ جو خدا، موسیٰ وا نجیل ربانی، پولوس مقدس، افلاطون اور ارسطاطالیس سے نکلتی ہیں اسی طرح اس کی تصنیفات سے کرنوں کا ایک دوسرا سلسلہ منتشر ہوتا ہے اور ان تمام علمائے کلیسا

تک پھیلتا ہوا پہنچتا ہے جو اس کے قدموں پر ہر دو جانب پرا جمائے کھڑے ہیں۔ صرف ایک کرن ایسی ہے جو ایک تنہا شخص پر جا کر پڑتی ہے جو تصویر کے سامنے کے حصہ میں سینٹ طامس کے پیروں پر پڑا ہے یہ شخص اور یہ کافر جس سے عالم ربانی سینٹ طامس کے لب نفرت ظاہر کرتے ہیں ابن رشد ہے۔ اس کی حالت ایک مغرور شخص کی سی ہے جو ایک عالم فکر میں مستغرق ہو اور نہایت تکلیف سے اپنے آپ کو کہنیوں کے بل اٹھائے ہوئے غیظ و غضب کی حالت میں مبتلا ہو اور ایک ایسے باغی کی طرح مقابلہ کی قسم کھا رہا ہو جو خدا اور نیز تمام بنی نوع انسان سے آمادہ پیکار ہے۔ یہ وہ تصویر ہے جو پانچ صدیاں طے کر کے ہم تک پہنچی ہے اور جسے ہم وسطی زمانہ کی فلسفیانہ تصویروں کی ایک انوکھی اور سب سے زیادہ جدت آمیز یادگار کہہ سکتے۔ بشرطیکہ سانٹا میریا ناویلا(۴۵۱) کی عمارت ہماری نظر کے سامنے نہ ہوتی جو فلارنس کی زندگی کا خلاصہ ہے جہاں شاعری۔ فنون لطیفہ۔ علم و حکمت و شجاعت کے آثار موجود ہیں اور جسے فنون لطیفہ' مذہب' علم و حکمت' عیش و راحت سب نے مل کر منصہ شہود پر جلوہ گر کیا ہے۔ یہاں پھر ہم چپمی نیا(۴۵۲) اور مرسائیل فیسین(۴۵۳)' جنزوا ڈی بنسی(۴۵۴) اور سیوونارولا(۴۵۵) کے درمیان ابن رشد کو پاتے ہیں کہ گویا سینٹ طامس کی کامیابی ظاہر کرنے کے لئے اس کی بھینٹ چڑھائی گئی ہے۔ سانٹا میریا ناویلا۔(۴۵۶) فرقہ ڈامی نیکی کا ایک گرجا ہے اور اس اثر کی ایک سب سے زیادہ حقیر یادگار ہے جو کہ واعظ پادری (یعنی فرائر) اس روز تک فلارنس میں استعمال کرتے رہے جس دن کہ انہوں نے فراگیر ولانو(۴۵۷) اور ڈامی نیکوڈا پیسیا(۴۵۸) کے واسطہ سے براہ راست اس مقام کی حکومت اپنے ہاتھ میں لی۔ سینٹ ڈامی نیکی کی یہی وہ فتح تھی جس نے ٹاڈی گڈی(۴۵۹) اور سائمن میمی(۴۶۰) نے اس مذہبی مجالس شوریٰ کے کمرہ میں تصویریں بنا کر دکھانے کا ارادہ کیا تھا جو گرجا سے بالکل ملا ہوا تھا اور جو آج کل اہل اندلس کی کلاہان عظیم (کیپی لون ڈ سیجلی ہسپانولی)(۴۶۱) کے نام سے مشہور ہے عالمی کلیسا(۴۶۲) کے گرداگرد سانٹو ماریا ڈل فیاری (۴۶۳) سالری' گیوٹو۔ ارنالفو۔ پٹرارکا۔ لارا۔ لافیا میٹا کی تصویریں ہیں جو بیٹرس(۴۶۴) کی تصویر کی مانند بطور علامات کے بنائی گئی ہیں اور یہ دکھلانا مقصود ہے کہ اس کلیسا کی خصوصیات اور صفات کیا کیا ہیں۔ پاپائے روما کے قدموں پر مومنین کا ایک گلہ کا گلہ ہے۔ دو کتے جو فرقہ سینٹ ڈامی نیک کی علامت ہیں گلہ کی نگہبانی کر رہے ہیں بھیڑیے (یعنی ملحدین) اس گلہ پر حملہ کرتے ہیں لیکن نجات دہندہ (یعنی حضرت مسیح علیہ اسلام) کے کتے جن پر سیاہ و سفید (جو فرقہ ڈامی نیکی کے رنگ ہیں) داغ ہیں اپنے جبڑوں سے ان بھیڑیوں کو پھاڑ ڈالتے ہیں۔ جس مقام پر ملحدین کا تعاقب کیا جا رہا ہے اس کے پاس ہی

ایسی تصویریں ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وعظ و نصیحت کا زیادہ پرامن کام انجام پا رہا ہے۔ یہاں ملحدین جو زیر کر لئے گئے ہیں اور سر اطاعت جھکائے ہوئے ہیں گھٹنے ٹیکے کھڑے ہیں اور توبہ کر رہے اور اظہار پشیمانی میں اپنی کتابیں پھاڑ رہے ہیں۔ جنگجو کلیسا سے بالاتر اس کلیسا کا امن و سکون دکھایا گیا ہے جسے مذہبی جنگ میں فتح حاصل ہوئی ہے۔ روح کی تصویر ایک بچے کی صورت کی بنائی ہے جسے ایک عورت اپنے ہاتھ سے کھینچتی جا رہی ہے اور روح رفتہ رفتہ دنیا سے بے تعلقی حاصل کر کے اس مرتبہ اعلیٰ تک صعود کر جاتی ہے۔ جس کے پرے خدا کی عظمت اور خوشنودی ہی خوشنودی نظر آ رہی ہے۔

میمی(۴۶۵) نے ان قابل تعریف تصویروں میں سینٹ ڈامی نیکی کی مذہبی کامیابی کو دکھایا ہے۔ گڈی(۴۶۶) نے اس کے بالمقابل اپنے فرقہ کی فلسفیانہ کامیابی کو سینٹ طامس کی اعلیٰ برتری اور فوقیت کے ساتھ دکھایا ہے۔ خود سینٹ طامس تصویر کے بیچوں بیچ میں ہے اس کی کرسی سب سے بلند مقام پر ہے۔ اس کے پاس نیک اور معزز لوگوں کی ایک جماعت بیٹھی ہوئی ہے۔ اس جماعت میں دس آدمی توریت اور انجیل کے بزرگوں میں سے ہیں یعنی حضرت موسیٰؑ حضرت اشعیاؑ حضرت سلیمانؑ حضرت داؤدؑ حضرت ایوبؑ انجیل کے کاتب اور پولوس مقدس۔ اس کے (یعنی سینٹ طامس کے) پیروں کے قریب تھیٹر کے بالکل سامنے والے حصہ کے مانند ایک مقام ہے جہاں وہ ملاحدہ بیٹھے ہوئے ہیں جو اس شریف جلسہ میں شریک ہونے کے قابل نہیں اور جنہیں سینٹ طامس نے کچل ڈالا تھا یعنی اریوس(۴۶۷)، سفی لیوس(۴۶۸) اور ابن رشد ہیں۔ یہ ایک طرح کے سخت غم و الم کے عذاب میں مبتلا ہیں۔ اور ان لوگوں کے مانند نظر آتے ہیں جو امر حق سے مطمئن نہ ہوئے ہوں اور جنہیں قوی سے قوی دلیل بھی انکے خیالات کی تردید کر کے غرور سے نجات نہیں دلا سکتی ہو۔ ابن رشد کی وہی شکل ہے جو کہ ٹرینی(۴۶۹) کی تصویر میں ہے اس کی پگڑی خصوصیت سے نمایاں ہے۔ اور اپنی شروح سینہ پر سارا دیے بیٹھا ہوا ہے۔ اس کے نیچے گڈی(۴۷۰) نے دو جدا جدا سطروں میں سات ناپاک اور سات پاک علوم اور ان کے اماموں کی تصویریں کھینچی ہیں۔ وہ علوم اور ان کے امام یہ ہیں:۔ صرف و نحو اور پرسین(۴۷۱)، علم بلاغت و معانی اور سسرو (۴۷۲) علم منطق اور زنیان(۴۷۳)، علم موسیقی اور جوبا لکین(۴۷۴)، علم ہیئت اور اٹیلس(۴۷۵) تحریر اقلیدس اور اقلیدس(۴۷۶) علم حساب اور ابراہیم (۴۷۷) جس کے ہاتھ میں شمار کی ایک تختی بھی موجود ہے۔ اس کے بعد قوانین ملکی اور جسٹینین (۴۷۸) قانون مذہبی اور کلمنت (۴۷۹) ششم علم مذہب علمی اور پیری لمبارڈ (۴۸۰) علوم مذہب نظری (قیاسی) اور سینٹ ڈنس۔ (۴۸۱)

بیٹس (۴۸۲) اور علوم مذہب اکتشافی (برہانی)۔ اس کے ہاتھ میں ایک مثلث ہے (جو قیاس کی تین شکلوں کا اظہار کرتا ہے)۔ سینٹ جین ڈماسان (۴۸۳) اور علم مذہب جو دھیان و تصور سے تعلق رکھتا ہے۔ سینٹ اگسٹائین (۴۸۴) اور علم مذہب جو فلسفہ مدرسین سے متعلق ہے اس کے ہاتھ میں ایک مناظرہ کی کمان بھی ہے۔

یہ وہ عظم الشان تصویر ہے جس میں ایک حیرت انگیز کمال فن کے ساتھ گڈی نے اس صدی کے تمام فلسفیانہ خیالات کو یکجا کر کے دکھایا ہے۔ ابن رشد اپنے قدیم مقام پر ہے اور وہ شے ظاہر کر رہا ہے جو اس سے منسوب ہے۔ یہاں بھی (جیسا کہ ہر جگہ) وہ ایک منکر مذہب اور بد اندیش آدمی کی مثال ہے جو مدرسہ ڈامی نیکی پختہ مذہبی اور ان کی فلسفہ الہیات کے سامنے بیچارگی کی حالت میں قدموں پر سر رکھے پڑا ہے۔ مزید براں سینٹ طامس کے مناظرے کے جو واقعات ہیں وہ مدرسہ پیرا میں ایک عرصہ دراز تک علی التسلسل زندہ رہے ہیں۔ ٹرینی (۴۸۵) اور گڈی سے ایک سو سال سے زیادہ مدت کے بعد اس وقت جبکہ پیرا اپنے آلام و آفات سے سکون حاصل کر کے سر اٹھا رہا تھا ہم دیکھتے ہیں کہ یہی مضمون کلیسائے کیمپو سانٹو(۴۸۶) کے دلفریب ارائش دینے والے بنزر گوزولی(۴۸۷) کے موقلم سے ادا ہو رہا ہے۔ یہ تصویر جو پہلے کلیسائے پیبنرا میں اسقف کے تخت کے پیچھے رکھی ہوئی تھی اب لوور (۴۸۸) کے عجائب خانہ (میوزیم) میں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ گوزولی ہر ہر خصوصیت کو نظر میں رکھ کر ٹرینی کی تصویر کا چربا اتارنا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس میں بھی وہی ترتیب ہے۔ وہی لوگ ہیں۔ سینٹ طامس وسط میں ہے۔ اس کی تصنیفات اس کے زانوؤں پر دھری ہوئی ہیں۔ ہاتھ میں ایک کھلی ہوئی کتاب ہے جس میں یہی خوف ناک دھمکی کے الفاظ لکھے ہوئے ہیں کہ "لبہائے (۴۸۹) من ازبیدینان تنفر خواہند شد" حضرت مسیح کا تبان انجیل۔ حضرت موسیٰ اور مقدس پولوس سب اوپر ہیں۔ ہر دو جانب افلاطون و ارسطاطالیس ہیں۔ نیچے پاپائے روما ہے اور وہ علما ہیں۔ جنھیں سینٹ طامس سے روشنی پہنچتی ہے۔ اس کے قدموں پر ایک شخص لمبا لمبا پڑا ہوا ہے اور ایک کتاب کی ورق گردانی کر رہا ہے جس میں ہمیں یہ الفاظ نظر آتے ہیں۔ "اور ارسطو کی پہلی کتاب (۴۹۰) میں ان غیر محدود اسباب و علل کو بیان کر کے۔" لیکن یہ شخص کون ہے جو لمبا لمبا پڑا ہوا ہے اور جسے سینٹ طامس معلوم ہوتا ہے کہ تصویر کے نقشہ سے باہر کر رہا ہے؟ یہ روایت متواتر چلی آ رہی ہے کہ اس سے مراد گو یلام (۴۹۱) ڈی سینٹ ایمر ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ سینٹ طامس کے قصوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ گو یلام وہی کام کرنے والا نظر آتا ہے جو ابن رشد کی طرف منسوب ہے اور آخرالذکر کی طرح وہ بھی اسی ڈامی نیکی عالم کی فتح کی بھینٹ چڑھتا ہے۔

علاوہ بریں مصور کا یقیناً یہ ارادہ تھا کہ تصویر کے حصہ زیریں میں ۱۲۵۶ء کی مجلس اناگنی (۴۹۲) کی تصویر کھینچے گا جس کی صدارت اسکندر پنجم (پوپ) نے کی تھی اور جس میں دارالعلوم پیرس کے اس عقیدہ کو ملعون و مطرود قرار دیا گیا تھا کہ اہل خانقاہ کو افلاس میں زندگی بسر کرنا چاہئے۔ سینٹ طامس کے علاوہ اور جو لوگ ہیں وہ یہ ہیں۔ سینٹ بونا و نتورا۔ (۴۹۳) جین ڈی ارسیس۔ ہیوگوز ڈی سینٹ چیر۔ البرٹ اعظم۔ ہومبرٹ ڈی رومنس مزید براں پیزا اور فلارنس کی تصویروں میں جو توارد واقع ہے اس کا ذکر میں اوپر کر چکا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ اس میں کوئی شک و شبہہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ یہاں بھی ملزم اگر کوئی ہے تو صرف ابن رشد ہے۔ اول تو گوزولی نے جس شخص کی تصویر کھینچی ہے اس کے چہرے پر ٹرینی کی تصویر ابن رشد کے مانند گھنی داڑھی ہے اور سر پر پگڑی اور پیروں میں قرطبی جوتے ہیں اور جو ضخیم جلد اس کے ہاتھ میں ہے وہ بجائے گو یلام ڈی سینٹ ایمر کے ابن رشد کی شرح بسیط معلوم ہوتی ہے۔ نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ گوزولی نے اپنی تصویروں میں کسی نئے خیال سے کام نہیں لیا ہے بلکہ اس نے ٹرینی کی تصاویر کو چند تغیرات کے ساتھ صرف نقل کر دینے کا ارادہ کیا ہے۔ جب یہ صورت ہے تو پھر ہم کیسے یہ خیال کر سکتے ہیں کہ اس نے ایک مسلمہ روایت میں جس کے اصلی معنی سے وہ بے خبر تھا اپنی طرف سے کچھ تغیر کر دیا ہوگا۔ فرض کیا اگر اس نے ایسا کیا ہے تو گویا ایک ایسے شخص کو داخل مضمون کر رہا ہے جس سے مدرسہ پیزا بالکل ناواقف ہے اور جسے شاید وہ بھی نہیں جانتا۔ قطع نظر اس کے جس شے سے تمام شکوک رفع ہو جاتے ہیں وہ یہ ہے کہ گو یلام ڈی سینٹ ایمر (۴۹۴) تصویر کے حصہ زیریں میں موجود ہے اور گو اس کے بدن پر یہود مشرق کا سا لباس نہیں ہے لیکن ظاہری شباہت ایسی معلوم ہوتی ہے جیسے دارالعلوم پیرس کے عالموں کی تھی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس خیالی مضمون کا جس کی اتنے طویل عرصہ تک مدرسہ ہائے پیزا اور فلارنس نے حفاظت کی آخر سرچشمہ کہاں ہے؟ لوگوں کا خیال ہے کہ گڈی نے صرف انہیں خیالات کو سانٹا ماریا ناویلا (۴۹۵) کی تصویروں میں موقلم سے دکھایا ہے جو فرا ڈامی نیکو کاویٹیو (۴۹۶) نے اس کے دل میں ڈالے تھے۔ بہرحال ہم اس میں کسی شک و شبہہ کی گنجائش نہیں پاتے کہ جب ان تین تصویروں میں جو ایک ہی مضمون پر مبنی ہیں اور تقریباً ایک ہی زمانہ (یعنی ۱۳۳۵ء تا ۱۳۴۰ء) میں کھینچی گئی ہیں ابن رشد ایک ہی حیثیت سے دیکھا گیا ہے تو ارکا گنا۔ ٹرینی اور گڈی نے لازماً" اپنے اپنے تخیل کو ایک ہی منبع سے اخذ کیا ہو گا۔ اس منبع کو بھی ہم تحقیق کے ساتھ متعین کر سکتے ہیں۔ اور بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب گو یلام ڈی تو کو (۴۹۷) کی کہانی کی شگوفہ کاری ہے۔ ہمیں یاد ہے کہ گو یلام جب ان ملاحدہ

کے نام لیتا ہے جنہیں سینٹ طامس نے ہزیمت دی تھی تو ابن رشد کو پہلی صف میں رکھتا ہے۔ ان مصوروں کو راہبوں کی طرف سے ایک کتابچہ (لبریٹو) (۴۹۸) ملا کرتا تھا جس میں مضمون تصویر کا خاکہ دیا جاتا تھا اور ان لوگوں کے نام بھی ہوتے تھے جنہیں تصویروں میں دکھانا مقصود ہوتا تھا۔ اس لکھے ہوئے کرچ کے ورقوں پر وہی کہانی درج ہوتی تھی جو زبان زد خاص و عام ہوتی۔ سینٹ طامس کا ولیوں میں نام چڑھانے کی رسم ۱۳۲۳ء میں ادا ہوئی تھی جس میں گو یلام ڈی ٹوکو (۴۹۹) نے ایک اہم حصہ لیا تھا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہی رسم اس جانب محرک ہوئی تھی۔ پس بلا پس و پیش میں کہہ سکتا ہوں کہ سینٹ طامس کے قصہ میں ان تمام واقعات کا سررشتہ ملتا ہے جو مناظرات سینٹ طامس میں ابن رشد کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ ارکاگنا (۵۰۰) کے دوزخ میں جو ابن رشد کو جگہ دی گئی ہے اس کی صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ ریمانڈلی (۵۰۱) جسے دو مرتبہ بھیزا (۵۰۲) جانے کا موقع ملا تھا اور جس نے ۱۳۰۷ء میں اپنی کتاب "فنون بحیث الاجمال" (ارس بریویلس) (۵۰۳) ختم کی اس مضمون کے تصور و خیال سے بیگانہ نہ تھا۔

مگر سولھویں صدی کے نقاش و مصور ابن رشد کی شخصیت سے آشنا نہیں معلوم ہوتے اور یہ غلطی ہے جو لوگ اسے رافیل (۵۰۴) کے مدرسہ ایتھنس athens میں تلاش کرنا چاہتے ہیں۔ اس کی تصویر میں وہ شخص جو سر پر عمامہ باندھے ہوئے فیثا غورث کے جدول پر جھکا ہوا سوچ رہا ہے وہ عرب بیشک ہے لیکن غالباً" اس سے رافیل کا مطلب یہ ظاہر کرنا تھا کہ عربوں نے اپنے علم حساب و فلسفہ کو یونانیوں سے لیا ہے۔ علاوہ بریں رافیل اچھی طرح جانتا تھا کہ ابن رشد کا تعلق بجائے فیثا غورث کے ارسطا طالیس سے ظاہر کرنا زیادہ درست ہو گا۔ بہرحال وہ سلسلہ خیالات جسے رافیل نے ایک قابل تعریف تصویر میں ظاہر کیا ہے نہ فلسفہ مدرسین سے تعلق رکھتا ہے اور نہ فلسفہ ابن رشد سے۔ اس کی نظر میں صرف یونان کی فتح اور یونان کی آتما کے نشوونما کا دکھانا مقصود تھا۔ اس کے سامنے افلاطون تیمایوس (۵۰۵) کا مصنف ہے اور ارسطاطالیس الاخلاق کا۔ لیکن اگر یہ ضرور ہے کہ اس مدرسہ کا بھی نام بتا دیا جائے جس سے اس بے نظیر نقاش نے اپنے مضمون اور تصویر کے خاکہ کو اخذ کیا تھا تو ہمارا خیال بدرجہ غالب مدرسہ مرسائیل فی سین کی طرف مائل ہوتا ہے۔

(۱۷) شروح بسیطہ کی عالمگیر مقبولیت

اس تمام فلسفہ مدرسین میں ابن رشد کی دوگونہ شخصیت نظر آتی ہے۔ ایک طرف تو ابن

رشد وہ شخص ہے جس نے شرح بسیط لکھی ہے اور بدرجہ اعلیٰ حکیم ارسطاطالیس کا ترجمان سمجھا جاتا ہے۔ اس کے مخالف بھی اس کی عزت کرتے ہیں اور دوسری طرف یہی وہ شخص ہے جو کلیسائے کامپوسانٹو (۵۰۶) میں تمام مذاہب کو برا کہنے والا اور متشککین کا بانی کار قرار دیا گیا ہے۔ پہلے پہل یہ بات حیرت انگیز معلوم ہو گی کہ پابندی مذہب کے زمانہ میں بھی یہ دونوں حیثیتیں ایک دوسرے سے جدا نظر نہیں آتیں اور ایک ہی شخص کیتھولک مذہب کے مدرسوں میں علوم قدیمہ کا استاد سمجھا جاتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ دجال کا مقدمتہ الجیش بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وسطی زمانہ میں یہ بات کوئی خلاف فطرت نہیں سمجھی جاتی تھی کہ جن لوگوں کے مذہبی عقیدے قابل ملامت ہوں ان سے فلسفہ کے درس حاصل کرنے میں مضائقہ نہ کیا جائے۔ وہ عظیم تفرقہ جو فلسفہ اور علوم الہامیہ میں سمجھا جاتا تھا اس عقیدہ کا مانع نہیں تھا کہ کفار و بت پرست علوم عقلیہ و طبعیہ میں مسیحیوں سے بازی لے جا سکتے ہیں۔ کسی مورخ کو اس لئے اساقفہ بلکہ پوپ تک کو مدرسہ طلیطلہ سے باہر آتے دیکھ کر اس سے زیادہ حیرت نہ کرنا چاہئے جتنی کہ ایک آثار قدیمہ کے ماہر کو وسطی زمانہ کے خزانوں میں مذہبی زینت کے سازو سامان عربی اشیاء کے بنے ہوئے اور آیات قرآنی سے مزین دیکھ کر ہوتی ہو گی۔

چودھویں صدی عیسوی میں شرح بسیط ہر جگہ مسلمہ سمجھی جانے لگی اور ہر کوئی بلا رد و قدح اسے بطور سند کے پیش کرنے لگا۔ تیرھویں صدی عیسوی میں عوام کی نگاہوں میں ابن رشد کا مرتبہ بوعلی سینا کے نیچے تھا۔ ۱۲۹۱ء میں ہمبرٹ دی پردلی (۵۰۷) جب ان شروح کا ذکر کرتا ہے جو اس نے ارسطو کے مابعد الطبیعیات کی شرح لکھنے میں استعمال کی تھیں تو اس وقت ابن رشد کو چوتھے درجہ پر جگہ دیتا ہے لیکن اس کے مقابلہ میں جب چودھویں اور پندرھویں صدیاں آئیں تو ان میں ابن رشد ارسطو کا سب سے بہتر شارح سمجھا جانے لگا۔ صرف اسی کا اتباع کیا جاتا تھا اور اسی کے اقوال بیان کئے جاتے تھے۔ پٹرارکا (۵۰۸) اسے سب سے پہلا شرح کرنے والا خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ شاید تنہا یہی شخص ہے جس نے قدیم مصنفین کی تمام کتابوں پر شرح کی ہے۔ پٹریزی (۵۰۹) اسے تمام فلسفہ مدرسیین کا امام سمجھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ صرف یہی ایک شارح ہے جس سے وسطی زمانہ سے لوگ متعارف تھے۔

جب ۱۴۷۳ء میں لوئی یازدہم (۵۱۰) نے تمام فلسفی تعلیمات کو باقاعدہ ترتیب دینا شروع کیا تو جس عقیدہ حکمت کو اس نے پسند کیا اور دوسروں کو اس کی طرف شوق دلایا وہ ارسطو اور اس کے شارح ابن رشد کا فلسفہ تھا جسے ایک عرصہ دراز تک صحیح اور قابل استناد و امتیاز سمجھا جاتا رہا۔ ایک خط میں جو جینی (۵۱۱) سے (اکتوبر ۱۴۹۸ء میں) کرسٹوفر کولمبس (۵۱۲) نے لکھا ہے

(اس خط کو پیرا ڈیلی (۵۱۳) نے نقل کیا ہے) یہ مضمون ہے کہ ابن رشد ان مصنفین میں سے ہے جس کی تصنیفات پڑھ کر اسی نئی دنیا (یعنی امریکہ) کے وجود کا خیال پیدا ہوا۔

ناظرین نے دیکھا ہو گا کہ کن دقتوں کے ساتھ ہم نے تیرھویں صدی کے متبعین ابن رشد کا پتہ لگایا ہے۔ مدرسہ ڈامی نیکی نے جو تردیدات کی ہیں اور ریماند لل (۵۱۴) نے جو مجنونانہ غضب و غصہ کا اظہار کیا ہے انہیں سے ہمیں رشدیوں کے وجود کا علم حاصل ہوا۔ لیکن ان عالموں میں سے جن کے اس قسم کے خیالات تھے کسی ایک کا نام لینے کی ہم سے فرمائش کی جائے تو شاید اس کا پورا کرنا ممکن نہ ہو گا۔ چودھویں صدی میں یہ حالت باقی نہ رہی اس صدی میں ہمیں ایک ایسا مدرسہ نظر آتا ہے۔ جو اعلانیہ طور پر ابن رشد کا نام اپنے جھنڈے پر درج کرتا ہے۔ یہ جماعت حکما جسے مدرسہ پیڈوا (۵۱۵) کا مقدمتہ الجیش خیال کرنا چاہئے ایسی خصوصیات کے ساتھ ممتاز ہے جو کافی طور پر نمایاں ہیں۔ یعنی ارسطو کے رسالوں کی جگہ شرح ابن رشد کا رواج۔ روح و عقل پر بے شمار سوالات' انداز بیان دقیق' نمائشی اور بعید الفہم اور روح اور عقل پر بے شمار سوالات۔

کارملائیٹ جین ڈی بیلن تھراب (۵۱۶) (المتوفی ۱۳۴۶ء) اس مدرسہ کا سب سے زیادہ ممتاز شخص ہے اس کا نام ہمیشہ امام الرشدئیین کے لقب کے ساتھ لیا جاتا ہے۔ بیکن تھراب انگلستان میں فرقہ قریلی (۵۱۷) کا سردار تھا۔ اور اپنے فرقہ مذہبی کا اسی طرح بڑا عالم تھا جیسا کہ سینٹ طامس فرقہ ڈامی نیک کا اور۔ ڈنس اسکاٹ فرقہ سینٹ فرانس (۵۱۸) اور گا ٹیلس ڈی روم فرقہ اگسٹینیون (۵۱۹) کا تھا۔ اس کے ذریعہ سے مدرسہ قریلی میں فلسفہ ابن رشد کی تعلیم سینہ بہ سینہ چلی آتی تھی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اٹھارھویں صدی کے پہلے سال اس فرقہ کے ایک راہب جوزف زگا گلیاڈی فریرے (۵۲۰) کا یہ ارادہ تھا کہ بیکن تھراپ کے طرز کو دوبارہ زندہ کرے اور علوم مذہبی کی تعبیر اس کے موافق کرے۔ لیکن بیکن تھراپ کوشش کرتا ہے کہ فلسفہ ابن رشد کے ملحدانہ مسائل کی اتنی تائید نہ کی جائے جتنی کہ فی نفسہ اس کے الحاد کو ضعیف ثابت کرنے کی سعی کی جائے۔ وہ مسئلہ وحدت عقل کو تسلیم نہیں کرتا لیکن پہلے یہ ظاہر کر دیتا ہے کہ سینٹ طامس اور ہاروی نیڈ یلاک (۵۲۱) کے دلائل ابن رشد کے مقابلہ میں بہت کم شافی و قطعی کہے جا سکتے ہیں۔ ابن رشد ایک ایسے نظریہ کو کبھی صحیح اور اپنے صحیح مفہوم کی توضیح کرنے والا نہیں سمجھ سکتا جو خود اس کے اصول کے بالکل خلاف ہو۔ یہ اس نے صرف ایک مجہول شے کو فرض کر کے بحث کی ہے۔ یہ گویا ایک مضمون ہے جس پر بحث و مباحث کی ترغیب دی جاتی ہے تاکہ دوسرے حقائق پر روشنی پڑ سکے۔ ابن رشد کے نظریات یعنی جواہر

منفصلہ کا ادراک عقول فلکیہ' اشیائے تحت القمر پر افلاک کا اثر اور عالم کا قدیم ہونا۔ ان سب کی عموماً" بہت زیادہ قیود اور تحدید کے ساتھ شرح کی گئی ہے۔ چونکہ اس نے ابن رشد کی تصنیفات کو بہت استعمال کیا ہے اور بجائے اس کے نظریات کے خود اسے قابل استناد سمجھتا ہے اس وجہ سے یکن تھراپ اس کا مستحق ہے کہ چودھویں صدی کے حامیان فلسفہ ابن رشد میں شمار کیا جائے اور مدرسہ پیڈوا میں علوم قدیمہ کا ترجمان تسلیم کرلیا جائے۔ ہم آگے چل کر بیان کریں گے کہ اس شہرت سے و ینینی (۵۲۲) کو کس قدر دھوکا ہوا اور کس عجیب کذب و افترا کا تصور اس کے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔

والٹر بارلے (۵۲۳) کا نام بھی فلسفہ کی اسی جماعت میں شریک کرنا چاہئے۔ زبارہ (۵۲۴) اکثر اس کے کلام کو پیرو ابن رشد سمجھ کر نقل کرتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ وینس اور پیڈوا میں پندرھویں صدی میں اس کے اقوال بہت نقل کئے گئے ہیں۔ پیری اوریال (۵۲۵) اور دیگر تمام باریک بیں و نازک مزاج فلاسفہ مدرسین چودھویں اور پندرھویں صدی میں گزرے ہیں مثلاً پیری ڈی ثارن ٹیز (۵۲۶) نکونس بانٹ (۵۲۷) گبریل بیل (۵۲۸) اور بالخصوص مدرسہ اوکم (۵۲۹) کے پیرو بوریڈان (۵۳۰)۔ مرسائل ڈی ا نگھن (۵۳۱) یہ سب اسی زمرہ میں داخل ہیں۔ ان کے فلسفیانہ خیالات میں کوئی ایسی جدت نہیں تھی کہ استادوں میں کوئی ترتیب مدارج کی جا سکتی۔ سب ایک ہی سی صورت شکل کے زرد اور طبیعت کے ٹھس معلوم ہوتے تھے۔

فلسفہ ابن رشد ایک طرح پر صرف اس فلسفہ الہٰیات کا نام رہ جاتا ہے جو اسٹولہ (۵۳۲) اور شذرات (۵۳۳) سے لے کر پڑھایا جاتا تھا (۵۳۴) اور جو فلسفہ زمانہ حال کے میدان میں آنے تک بڑھاپے کی تکالیف اور پھیکے پن کے باوجود لشتم پشتم اپنے تئیں گھسیٹے لئے چلا جا رہا تھا۔ اطالیہ کے باہر صرف ایک شخص نے فلسفہ رشد ـیین کے نمائشی طور و طریقہ کے مقابلہ کی کوشش کی۔ یہ شخص گینسفورڈ (۵۳۵) کا رہنے والا جان و ـسل (۵۳۶) تھا۔ جو مہذب' شائستہ طبیعت اور علوم السنہ کا ماہر تھا اور جسے وحشی یورپ کے درمیان پڑار کا (۵۳۷)۔ مرسائل فی سین (۵۳۸) پولی ٹین (۵۳۹) اور ہمبو (۵۴۰)۔ کا صرف تنہا ہم خیال کہنا چاہئے۔ جان و ـسل بھی وسطی زمانہ کے یونانی و رومی علم ادب کے ماہرین (۵۴۱) کے مثل ابن رشد سے نفرت کرتا تھا۔ اس نے فلسفہ افلاطون کا مشائیین عرب کے فلسفہ سے اور نظریہ وحدت عقل کا سینٹ آگسٹائین (۵۴۲) کے اس مسئلہ سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ:۔

(۵۴۳) "خدا ایک ہے اور وہی مالک ہے ...... تیرے ہی نور کی روشنی میں ہمیں روشنی نظر آئے گی"

حوالہ جات

(۱) فلسفہ مدرسیین سے فلسفہ الہیات وسطی زمانہ یورپ مراد ہے۔

(۲) Martien Capelia

(۳) Bede

(۴) Isidore

(۵) Celius Aurelianus

(۶) Gariopontus

(۷) Hygin

(۸) Bede

(۹) Priscian

(۱۰) Alfergan الفرغانی نویں صدی کا حکیم ہے جس کی کتاب مبادیات ہیئت مشہور ہے یہ شخص جبر و مقابلہ ریاضی جوتش میں یگانہ روزگار تھا۔

(۱۱) Albumasar ابو معشر عرب منجم کا نام ہے ۸۰۵ء میں بمقام بلخ پیدا ہوا بغداد میں قدردانی ہوئی اور وسط ایشیا میں بمقام وصید ۸۸۵ء میں رحلت کی۔

(۱۲) abacus اباقوس ایک آلہ کا نام ہے جسے قدما حساب لگانے میں استعمال کیا کرتے تھے۔

(۱۳) Constantine Africain I Africain

(۱۴) Garbort

(۱۵) Adelard of bath

(۱۶) Plato of tivol

(۱۷) Reymond

(۱۸) Archdiacre Dominique Gondisalvi (son of Gonsalve)

(۱۹) Jean Avendeah

(۲۰) Gerard of Cremone

(۲۱) Alfred morley

(۲۲) Abelard

(۲۳) Traiveres

(۲۴) Barcelona

(۲۵) Nice

(۲۶) Benjamin of Tudela

(۲۷) انگریزی ترجمہ میں لفظ Controveray کا ہے جس کے معنی بحث مباحثہ کے ہیں۔ میرے خیال میں یہ مطبع اور پروف دیکھنے والوں کی غلطی ہے اور صحیح لفظ (Commentray) ہے جس کے معنی شرح کے ہیں اور دراصل اسی سے یہاں مراد ہے۔ ابن رشد نے ارسطو کے رسالہ الفلک والعالم کی تلخیص کی ہے نہ کہ اس مضمون پر مختلف علماء کی بحثیں جمع کیں اور ان کی تنقید کی۔ اسی خیال سے میں نے ترجمہ میں آخرالذکر مفہوم کو صحیح سمجھ کر شرح کا لفظ درج کیا ہے مترجم۔

(۲۸) Etienne de Provins

(۲۹) Alpetrangi البطرنجی۔ یہ نام میری نظر سے کہیں نہیں گذرا۔ میرے خیال میں یہ کتابت کی غلطی ہے اور اصل نام البطنی ہے محمد بن جابر البطنی (ولادت ۸۵۰ء وفات ۹۲۹ء) جو موضع بطن عراق عرب کا رہنے والا تھا اور عربوں میں ایک بڑا ہیئت دان گذرا ہے اس کی الفلک النجوم De Motu Stellarum بہت مشہور ہے۔ میلانش تھان نے ۱۵۳۷ء میں بمقام نیور مبرگ اس کا لاطینی ترجمہ طبع کرایا ہے۔

(۳۰) Generation and Corruption

(۳۱) Parva Naturalia

(۳۲) Sabstantia Orbes

(۳۳) Sarboune

(۳۴) Navarre

(۳۵) M. Heareau

(۳۶) M. Jourdain

(۳۷) Bale, script M, Maj Brit, page 351 Pits, de rebus angl p. 374 Niceron. Memores, T Xv, p. 95, Fabricius, Bible medet inflalin T.V. p.233

(۳۸) Etienne de provins

(۳۹) Roger Bacon راجر بیکن ایک انگریز حکیم کا نام ہے جو ۱۲۱۴ء میں بمقام الچسٹر (سومرسیٹ) پیدا ہوا تھا اور ۱۲۵۰ء میں فرانسسکن راہبوں کی جماعت میں داخل ہوا اور ۱۲۹۴ء میں وفات پائی۔ حکمائے عرب کے کتب کا اس نے بڑا مطالعہ کیا تھا۔

(۴۰) William d. Auvergne

(۴۱) Alexander de Hales

(۴۲) Alpetrangi البطرنجی ۔دیکھو نوٹ ماسبق)۔

(۴۳) Pierre de Vignes

(۴۴) Hohenstauffen جرمی کا شاہی خاندان جس کا ایک رکن فریڈرک دوم تھا۔

(۴۵) Andre

(۴۶) Albert

(۴۷) Questiones Nicolai Pierpetitici

(۴۸) Vanini

(۴۹) Hohenstauffens

(۵۰) Hermann I Allemand

(۵۱) Hohenstauffens

(۵۲) Opus Tertium

(۵۳) Hormannus' Alemannus ettranslator Manfredi nuper a D. rege Carlo deviciti H. A. and translator of Manfredi who was formerly at the Cout of King Charles.

(۵۴) M. Jourdain

(۵۵) Manfred

(۵۶) Robert Grosse-Tete

(۵۷) Sarbonne

(۵۸) Saint - Germain

(۵۹) Summa

(۶۰) Nicomachia

(۶۱) Ethica

(۶۲) Bandini

(۶۳) Bandini

(۶۴) Opus Majus

(۶۵) Opus Tertus

(۶۶) متن کتاب میں جو لاطینی عبارت درج ہے وہ اغلاط سے پر ہے اور سمجھ میں نہیں آتی اور عبارت کے ناقابل فہم ہونے کی مثال کے طور پر درج کی گئی ہے۔

(۶۷) Calonyme son of Calonyme son of Meir

(۶۸) M. Littre

(۶۹) Gilbert Anglais

(۷۰) اسپرنگر (Sprenger) کی تاریخ فن طب باب دوم صفحہ ۴۵۳

(۷۱) Gerard de Berry

(۷۲) Ganthier Alebrand de France.

(۷۳) Gilles de Rome

(۷۴) De formatione Corporis humani

(۷۵) Pierre d Abano

(۷۶) Concilator المصلح پیری بانو کی ایک طبی تصنیف کا نام ہے۔

(۷۷) Armangand son of Blaise physician of Montpellier

(۷۸) دیکھو تاریخ ادبیات فرانس باب (۲۲) صفحات ۳۱۸ و ۳۱۹ مولفا موسیولٹری۔

(۷۹) Reymond Martini

(۸۰) Rugio Fidei (prigis fidei)

(۸۱) ابن رشد کے عیسائی مترجمین و مصنفین نے عجیب عجیب نام بگاڑ کر رکھے تھے ابولیس Abolys بھی ان میں سے ایک ہے۔ چند بگڑے ہوئے نام مثال کے طور پر درج ذیل کئے جاتے ہیں:۔

Ibn Rosdin Filius Rosadis Ibn Rasil Ben
Ruxid aben Rassad aben Rois aben Rust Avenryz
adveroys Benroist Avenroyth Averroysta Abulquail
Aboolet Akilidus Ablutt etc.

(۸۲) Master (ie Mister) Jhon de planis de Monte Regali

(۸۳) Albein in Tolouse

(۸۴) Master (ie Mister) Mayno

(۸۵) Mont-Pellier

(۸۶) M Littre

(۸۷) Bernard de Verdun

(۸۸) Epicycles

(۸۹) Pierre de Blois

(۹۰) Ingulphe

(۹۱) F. Terricus

(۹۲) Launoy du Boulay

(۹۳) Abbe Lebent

(۹۴) Orleans

Jean de Salisbury (۹۵)

Richard Leveque archdeacon of Contaucos (۹۶)

Leboeuf (۹۷)

Pierre de Blois (۹۸)

Council of Paris (۹۹)

Amaury de Bene (۱۰۰)

David de Dinaut (۱۰۱)

Natural Philosophy (۱۰۲)

Mansi (۱۰۳)

M. Jourdain (۱۰۴)

M. Haureau (۱۰۵)

Dominique Gondisalvi (۱۰۶)

Robert de Coureon (۱۰۷)

Master David de Dinant (۱۰۸)

Almericus (۱۰۹)

Mauritus or Maurice of Spain (۱۱۰)

Amaury (۱۱۱)

Mahuntius (۱۱۲)

Menbutius (۱۱۳)

Mauniclus (۱۱۴)

Avenryz Benriz Beuritz (۱۱۵)

Mauritus (۱۱۶)

Amaury de Bene (۱۱۷)

David de Dinant (۱۱۸)

William le Briton (۱۱۹)

Rigord (۱۲۰)

Hagues (۱۲۱)

Robert d Auxerre (۱۲۲)

Alain de Lille (۱۲۳)

(۱۲۴) کتھاریز۔ Catheres اس نام کا ازمنہ وسطی میں ایک گروہ تھا جو مانوی اصول سے ملتے جلتے

ملحدانہ عقائد رکھتے تھے۔ یہ گروہ تمام جنوبی اور مغربی یورپ میں پھیل گیا تھا۔ پالیشین کی جماعت بھی ان کے ساتھ شامل ہو گئی اور جنوبی فرانس میں یہ بہت بڑی تعداد میں پھیلتے گئے یہاں تک کہ عدالت ہائے مذہبی نے نہایت بے دردی کے ساتھ ان کا قلع قمع کر دیا اور بالکل ان کی جڑ کھود کر پھینک دی۔

(۱۲۵) Albigensis البی جنسیز بھی ملحدین مذہب عیسوی کا ایک گروہ تھا۔ یہ لوگ پاپائے روم سے بالکل مخالف ہو گئے تھے۔ بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جنوبی فرانس میں ان کا بڑا زور تھا اور مانوی فرقہ کے منکرانہ عقائد ان میں بھی بس گئے تھے۔ ان کا قلع قمع بھی مذہبی عدالتوں نے نہایت ہیبت ناک بے رحمی سے کیا۔

(۱۲۶) M.C. Schmidt

(۱۲۷) Cathare Church

(۱۲۸) Joaehism

(۱۲۹) Scot Erigena

(۱۳۰) Abelard

(۱۳۱) Gilbert de la Porree

(۱۳۲) Alexander Hale

(۱۳۳) Somme

(۱۳۴) Robert de Lincoln

(۱۳۵) William d Auvergne

(۱۳۶) Guillaume d Auvergne

(۱۳۷) Guillaume d Auvergne

(۱۳۸) De Universo

(۱۳۹) غالباً" اس سے ابن طفیل مراد ہے۔

(۱۴۰) Plato

(۱۴۱) Mercury

(۱۴۲) Triamegiste

(۱۴۳) Aviceborn

(۱۴۴) Abubacer sarracensus

(۱۴۵) Amaury

(۱۴۶) Albert le grand

(۱۴۷) Hermann

(۱۴۸) De nature et origine Animae -- The nature and origin of soul.

(۱۴۹) ان شروح میں متن کے ہر فقرے کو الگ نقل کر کے ان کی شرح کرتا ہے۔ اور پھر تمام مالہ و ما علیہ کو بیان کرتا ہے۔

(۱۵۰) Tolome de Lucques

(۱۵۱) Urban IV

(۱۵۲) Quodam singulari et novo modo tradendi - By some

Unique and new way of treating

(۱۵۳) William of Toco

(۱۵۴) Pisa

(۱۵۵) Florence

(۱۵۶) Guillaume d Auvergne

(۱۵۷) Becoming

(۱۵۸) Being

(۱۵۹) Somme Theologique

(۱۶۰) Somme centre les gentils

(۱۶۱) Treatise on the soul

(۱۶۲) Questiones disputatae de animae

(۱۶۳) Unitate intellectus adversus Averroistas

(۱۶۴) Theophraste

(۱۶۵) Themistius

(۱۶۶) Realism

(۱۶۷) مسیحی فقرائے ربانی کی ایک جماعت کا نام ہے جسے ۱۲۱۵ء میں دا نیبک ڈی گرنان نے قائم کیا تھا۔

(۱۶۸) Vide opuseule XXiX de principlo individuations: Summa contra gentiles ملاحظہ ہو کتاب المجموعہ علی ردابل الشرک و الزندقہ اصول انفرادیت۔ باب بست و نہم۔

(۱۶۹) Gilles de Rome

(۱۷۰) Creando infunditur infundenddo Creatur == By creating it is infused and by infusion it is created

(۱۷۱) Somme المجموعہ

(۱۷۲) Pierre d Auvergne

(۱۷۳) Book of Sentences

(۱۷۴) Saint Denys

(۱۷۵) اریو پیگس (Areopagus) ایتھنس کی سب سے بڑی عدالت کا نام ہے چونکہ اس کے اجلاس کوہ مریخ پر ہوا کرتے تھے اس لئے یہ نام پڑا۔ اریو پیگس کی لفظی معنی یونانی زبان میں کوہ مریخ کے ہیں۔

(۱۷۶) Book of Sentences

(۱۷۷) De unitate intellectus

(۱۷۸) Raymond Lulle

(۱۷۹) Petrarca

(۱۸۰) Dante

(۱۸۱) Inferno

(۱۸۲) Dominican School

(۱۸۳) دانتے نے ایک کتاب ڈوائن کامیڈی لکھی ہے جس کے ایک جزو کا نام انفرنو یعنی جنم ہے۔ اس میں اس نے مخالفین مذہب عیسوی کو جگہیں دی ہیں۔ اس کی طرف یہاں اشارہ ہے۔

(۱۸۴) Raymond Martini

(۱۸۵) Poignard

(۱۸۶) Raymond Martini

(۱۸۷) Gilles de Lessiness

(۱۸۸) Bernard de Trilia

(۱۸۹) Havre Nedellec

(۱۹۰) Questions on the Soul

(۱۹۱) Durand de Saint Pourcain

(۱۹۲) Henri de Grand

(۱۹۳) Summa Theologiae

(۱۹۴) Dante

(۱۹۵) Stace

(۱۹۶) Lachesis لیکیسس قضا و قدر کی ان تین دیبیوں میں سے ایک دیبی ہے جو ہر انسان پر اس کی قسمت کو مقرر کرتی ہے یہ دیبی رشتہ حیات کو اس لکڑی میں سے لیکر جو کلاتھو کے ہاتھ میں ہے کاتتی رہتی ہے۔

(۱۹۷) d Imola Benvenuto

(۱۹۸) Convito

(۱۹۹) Fovarre

(۲۰۰) Siger

(۲۰۱) Inferno

(۲۰۲) Gilles de Rome

(۲۰۳) d Auvergne Guillaume

(۲۰۴) De Erroribus Philosophorum

(۲۰۵) De Materia Coeli contra Averroem De intellctu possibili quaestis aurea contra Averoym

(۲۰۶) Quodlibeta

(۲۰۷) Leibnitz

(۲۰۸) Augustine

(۲۰۹) Hohenstanfens

(۲۱۰) Gerard de Sienne

(۲۱۱) Nicolas Evmeric

(۲۱۲) Raymond Lulle

(۲۱۳) Montpellier

(۲۱۴) De lamentatione duodecim principiorum Philosopiae contra Averroistas

(۲۱۵) Philippe De Bel

(۲۱۶) Majorica میجاریکا بحر متوسط کے جزیرہ کا نام ہے جنھیں جزائر بلیاریک (Balearic) بھی کہتے ہیں۔

(۲۱۷) A liber Natalis or De Natali pueri Jesu

(۲۱۸) Philippe de bel

(۲۱۹) کثارئین (Catharists) یہ ایک مصلحین کا فرقہ تھا جو کلیسائے روم کا سخت مخالف تھا اور بارھویں اور تیرھویں صدی میں ہوا ہے۔ عدالت ہائے مذہبی نے اس کا کامل استیصال کر دیا۔

(۲۲۰) جو شیمٹس (Joachimites) یہ لوگ جوشم فلوری (المتوفی ۱۲۰۲ء) کے پیرو ہیں۔ یہ ایک نامعلوم سا شخص ہے جس نے زمانہ کی تقسیم تین حصوں میں کی ہے۔ پہلا حصہ بعثت حضرت مسیح علیہ السلام تک کا زمانہ ہے۔ دوسرا حصہ اس کے بعد سے ۱۲۶۰ء تک کا زمانہ ہے اور تیسرا حصہ انتہائے عالم تک ہے۔

Begaurd (۲۲۱)

Collards (۲۲۲)

Bizoques (۲۲۳)

Fraticelli (۲۲۴)

Humilies (۲۲۵)

Pauvres de Lyon (۲۲۶)

Brother Elie (۲۲۷)

Jean d Olive (۲۲۸)

Duns Scott (۲۲۹)

Okkam Marsile de Padua Alexander (۲۳۰)

Alexander (۲۳۱)

Jean de la Rochelle (۲۳۲)

M. Hanrean (۲۳۳)

Etienne Templier (۲۳۴)

Guillaume d Auvergne (۲۳۵)

Monsieur Cousin (۲۳۶)

I opus tertium. The third book (۲۳۷)

Monsieur Guillaume d Auvergne (۲۳۸)

M. Robert Bishop of Lincolu (۲۳۹)

Adam de Marsh (۲۴۰)

Raven of Elie (۲۴۱)

Opus Majus (۲۴۲)

Hermann I Allemand (۲۴۳)

Assisi (۲۴۴)

Guillaume de Lamarre (۲۴۵)

Theory of Individuation (۲۴۶)

Pierre Auridi (۲۴۷)

(۲۴۸) اوریجن Origen کلیسائے قدیم کا سینٹ آگسٹائین کے بعد سب سے زیادہ ممتاز شخص ہے اور علوم و حکمت کا موجد کہا جاتا ہے۔ ۱۸۵ء یا ۱۸۶ء میں بمقام اسکندریہ پیدا ہوا اور ۲۵۴ء میں فوت ہوا۔

(۲۴۹) ولیم آف اوکم Okkam تیرھویں صدی عیسوی کا انگریز فلسفی تھا موضع اوکم واقع بسری (انگلستان) میں پیدا ہوا پہلے ڈنس اسکاٹ کا شاگرد ہوا پھر مد مقابل بن بیٹھا۔ فلسفہ اسمیت (نامی نلزم) جو راسی لینوس اور ایلارڈ کے زمانہ سے بے اعتنائی کے عالم میں پڑا تھا اس نے زندہ کیا اسکا مذہب یہ تھا کہ اسماء علامات جبر و مقابلہ کی طرح صرف ایک مفہوم کے اظہار کے لئے محض اصطلاح ہی اصطلاح ہیں جن کے معنی آسانی کے لئے مقرر کر لئے گئے ہیں۔ ان سے کسی مذہبی عقیدہ کو نقصان نہیں پہنچ سکتا۔

(۲۵۰) Master Ekhart

(۲۵۱) دیکھو بیل صاحب (Bayle) کی کتاب آرٹ اریولوس۔

(۲۵۲) Fouarre Street

(۲۵۳) Garlande

(۲۵۴) Etienne Tempier

(۲۵۵) Gilles de Lessines

(۲۵۶) Liber determinativus ad Parisienses

(۲۵۷) Pierre de Prusse

(۲۵۸) Contra Averroistas

(۲۵۹) Guillaume de Toco

(۲۶۰) Golardiae

(۲۶۱) Quetif

(۲۶۲) Echard

(۲۶۳) Garlandiae

(۲۶۴) Contra Averroistas Parisienses

(۲۶۵) Saint Catharine of Pisa

(۲۶۶) Liber contra Magistros Parisienses

(۲۶۷) Mendicants عیسائی مذہبی فقیروں کا ایک گروہ ہے۔

(۲۶۸) I opus contra pestifarman doctrinam retrahentium homines a religeous ingressu.

(۲۶۹) Contra Averroistas

(۲۷۰) Toco

(۲۷۱) Saint Amour

(۲۷۲) Tempier

Gilles (۲۷۳)

Street of Fouarre (۲۷۴)

(۲۷۵) Siger de Barabant سائیگر دی بیرے بانٹ تیرھویں صدی عیسوی کا مشہور فرانسیسی حکیم گزرا ہے جسے ۱۲۶۶ء میں پوپ نے منکرین کا سرگروہ ٹھہرا کر موت کی دھمکی دی تھی۔ فلسفہ ابن رشد کا یہ بہ تمام و کمال معتقد تھا۔ دسمبر ۱۲۷۰ء میں جب فلسفہ ابن رشد کو علمائے مذہب نے مردود قرار دیا تھا تو اس کے بھی جان کے لالے پڑ گئے اور طرح طرح کے مظالم اس پر توڑے گئے۔

(۲۷۶) Dante اٹلی کا مشہور شاعر گزرا ہے۔

(۲۷۷) یہ مسیحیوں کا ایک فرقہ تھا جو گداگری کرتا تھا۔ اسے مینڈی کینٹس Mendicants کہتے تھے۔

De Anima in tellectiva (۲۷۸)

Gerand d Abbeville (۲۷۹)

Sarbonne (۲۸۰)

Saint Victor (۲۸۱)

Saint Germain (۲۸۲)

Etienne Tempier (۲۸۳)

Synod (۲۸۴)

Synod (۲۸۵)

Pope Jean XXI Tempier (۲۸۶)

Petrarca (۲۸۷)

Straminius (۲۸۸)

Godfroi Fontaines (۲۸۹)

Individualiy (۲۹۰)

Realism (۲۹۱)

Mendicants (۲۹۲)

Saint Dominic (۲۹۳)

Pierre de Prusse (۲۹۴)

Guillaume de Saint - Amour (۲۹۵)

Simon de Tournai (۲۹۶)

Mendicants (۲۹۷)

Mathew Paris (۲۹۸)

Thomas de Cantimpre (۲۹۹)

Simon (۳۰۰)

Mendicants (۳۰۱)

Gerand d Abbeville (۳۰۲)

Siger (۳۰۳)

Etienne Tempier (۳۰۴)

Secot Erigena (۳۰۵)

(۳۰۶) پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام کو جنگ ہائے صلیبی کے پہلے تک یورپ والے نہیں جانتے تھے اور مسلمانوں کو سمجھتے تھے کہ بت پرست ہیں اور ایک بت موہم کی پرستش کرتے ہیں موہم آنحضرت کے نام پاک کے جزو کو بگاڑ کر بنا لیا تھا اور اسے ایک بت سمجھتے تھے اور اب بھی محمدن لکھتے ہیں جس میں یہ اشارہ ہے کہ جس طرح کرسچین حضرت مسیح کو خدا سمجھتے ہیں محمدن بھی آنحضرت کو سمجھتے ہیں- معاذ اللہ افسوس ہے کہ یورپ کے مسیحی جب بھی مذہب اسلام سے ناواقف تھے اور اب بھی ناواقف ہیں-

Apollin (۳۰۷)

Trevagan (۳۰۸)

Pierre de Venerable (۳۰۹)

Robert de Retines (۳۱۰)

Ricoldo de Monte Croce (۳۱۱)

Cribratis Alcorani (۳۱۲)

De varus religionibus (۳۱۳)

Pierre de Venerable (۳۱۴)

Prigis fidie (۳۱۵)

Reymond Martini (۳۱۶)

Brocard Capistrum Judaeorum (۳۱۷)

(۳۱۸) عیسوی مذہب کی یہی حالت ہے- اسلام و دیگر مذاہب سے جب اس کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو وہ ٹھہر ہی نہیں سکتا اسی ناکامی کو دیکھ کر وسطی زمانہ کے علما مذہب کو الگ رکھ کر مادیت کی طرف زیادہ مائل ہونے لگے تھے-

Orleans (۳۱۹)

Berenger (۳۲۰)

Gaunilon (۳۲۱)

(۳۲۲) Liber pro insipiente The book for the unwise

(۳۲۳) Abelard پیڑا بیلا رڈ (ولادت ۱۰۷۹ء وفات ۱۱۴۲ء) ایک کتاب لاونعم Sic et non لکھی جس میں عقائد مذہبی کے موافق و مخالف دونوں رائیں درج کر دی ہیں اور باہم مطابقت کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔

(۳۲۴) Guillaume de Champeaux

(۳۲۵) Gilbert de la Porae

(۳۲۶) Pierre Lombard

(۳۲۷) Rutebeuf

(۳۲۸) Renard

(۳۲۹) Non dubito superos falsos adducere testis Nil audel magnum qui Putat esse Does I do not doubt false Gods (could) produce witnesses Is it anything great if one supposes that there exist Gods

(۳۳۰) Sarbonne

(۳۳۱) Siger

(۳۳۲) Impossibilia

(۳۳۳) Joinvile

(۳۳۴) Vilgard

(۳۳۵) Ravenna

(۳۳۶) عربی اثر اور معقولیت کی تعلیم نے جب ذرا زمانہ وسطیٰ کے جاہل مسیحیان یورپ کی آنکھیں کھولیں تو وہ اپنے مذہب کو بت پرستی سے بھی بدتر سمجھنے لگے۔ اس بیزاری کی باعث بہت کچھ پادریوں کا ظلم و ستم اور سختیاں تھیں۔ مگر اس سے ان کے مذہب کی حالت بھی معلوم ہوتی تھی کہ خود جس کے پیرو تھے اسے کیا سمجھتے تھے اس زمانہ میں فرق صرف یہ ہے کہ مادہ پرستی اور روپیہ کمانے کی حرص نے انہیں صرف دوسری طرف متوجہ کر دیا ہے اور پادریوں کے پنجے سے بھی اب انھیں نجات حاصل ہو گئی ہے اور مذہب کو ایک جامہ کی حیثیت سے بدن پر ڈالے رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔

(۳۳۷) Ghibelines

(۳۳۸) Arnold of Brescia

(۳۳۹) Arnold of Villeneuve

(۳۴۰) Descent of St. Paul into Hell

(۳۴۱) Dante

(۳۴۲) Caval Cante de Caval cante

Farinata des Uberti (۳۴۳)

Cardinal Ubaldmi (۳۴۴)

Guido Cavalcante (۳۴۵)

Boccacio (۳۴۶)

Albigenses ۳۴۷) البی جنسیز:۔ بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جنوبی فرانس میں یہ ایک فرقہ تھا جو مذہب عیسوی سے منحرف ہو گیا تھا اور ملحدین و مرتدین کہلایا جاتا تھا۔ البی ایک مقام کا نام ہے جس کی وجہ سے یہ فرقہ البی جنسیز کہلاتا ہے مگر اس کا اطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس فرقہ کا مرکز طولوس اور اس کے قرب و جوار کے اضلاع تھے نہ کہ البی۔ کلیسائے روما کے مقابلہ میں یہ جماعت بہت سرگرم تھی اور اپنے زمانہ کے پادریوں کی بد اعمالیوں پر ہمیشہ احتجاج کیا کرتی تھی مذہبی عدالتوں نے ان کا بہت پیچھا لیا' اور جن امیر امرائے ضلع سے ان کا تعلق تھا انھوں نے ساتھ چھوڑ دیا اس لئے وہ پہاڑوں اور جنگلوں میں جا چھپے اور رفتہ رفتہ فنا ہو گئے۔

(۳۴۸) فریڈرک ثانی شہنشاہ روم و جرمنی شاہ صقلیہ و یروشلم (ولادت ۱۱۹۴ء وفات ۱۲۵۰ء) خاندان ہو ہنسٹا فن کا عظیم الشان بادشاہ گزرا ہے۔ عربی علوم و فنون کا بڑا دلدادہ تھا۔ پوپ کے خلاف تمام شاہان یورپ کو اس نے جمع کیا اور اس کی قوت توڑنے کی کوشش کی۔

Philip Augustus (۳۴۹)

(۳۵۰) Lucera لوقیرا۔ اٹلی کے ایک شہر کا نام ہے۔ یہاں اسی نام کا پہلے ایک شہر تھا جو برباد ہو گیا تھا۔ فریڈرک ثانی نے اسی پر ۱۲۲۳ء میں بنایا اور بیس ہزار اہل عرب کو صقلیہ سے یہاں لاکر بسایا۔ یہ پہلے اپنے مذہب پر رہے لیکن ۱۳۰۰ء میں بالجبر عیسائی بنائے گئے۔

(۳۵۱) Foggia فاغیا بھی لوقیرا کے پاس ہی ایک شہر ہے اس میں بھی فریڈرک ثانی نے بہت سے عربوں کو لاکر بسایا تھا جن کا وہی حشر ہوا جو لوقیرا کے عربوں کا ہوا۔

Manfred (۳۵۲)

Cardinal Ubaldini (۳۵۳)

Michel Scot (۳۵۴)

Pierre de Vignes (۳۵۵)

(۳۵۶) بیلذی بب Beelzeebub شہر اکرون (فلسطین) کے دیوتا کا نام ہے اسے شیطانوں کا سردار بھی کہا جاتا ہے۔

(۳۵۷) استھراس:۔ Astharoth یہ بھی ایک دیوی یا شیطان کا نام ہے۔

(۳۵۸) He sent away Astrologers' magnicians and Sooth sayers' Beelzeebub and Astharoth, their family gods (dieties)' Through whom consulting powers of darkness' He spurned thechurch and the

great ones of the world."

(۳۵۹) Monsieur Amari

(۳۶۰) Murcia

(۳۶۱) The Sicilian Questions

(۳۶۲) Catagories

(۳۶۳) یہ اندلسی حکیم ۶۱۴ھ میں بمقام مرقیا پیدا ہوا پچیس سال کی عمر میں شہرت عظیم حاصل کی۔ فریڈرک ثانی ہو ہنسٹا فن کے لئے اس نے مسائل سقلیہ کے نام سے فلسفہ پر ایک کتاب لکھی جس میں ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق بہت تفصیل سے بحث کی تھی۔

(۳۶۴) Jude ben Solomen-Cohen

(۳۶۵) Gilles de Rome

(۳۶۶) Naude

(۳۶۷) Vossius

(۳۶۸) Bayle

(۳۶۹) Frederic' Barbarossa' Basebarossa

(۳۷۰) Mendicants گداگر فقرا یا گداگر پادریوں کا فرقہ۔ اس فرقہ کے بانی ڈامی نیک (المتوفی ۱۲۲۱ء) اور فرانسیس (المتوفی ۱۲۲۶ء) تھے۔ ان گداگروں کے فرقوں کو بہت مقبولیت ہوئی اور بہت تھوڑے زمانہ میں تمام یورپ میں اور نیز ایشیا میں پھیل گئے۔ ان گداگروں میں کارملی۔ آسٹن فرائز اور سروی گداگر اور داخل ہوئے۔ مغرب کی روحانی تمناؤں کو پورا کرنے کے لئے یہ گروہ پیدا ہوا تھا مگر سخت ناکامی ہوئی۔

(۳۷۱) Eternal Gospel

(۳۷۲) Communistic

(۳۷۳) جوشم فلوری Jouchim de Flore (ولادت ۱۱۴۵ء وفات ۱۲۰۲ء) خانقاہ سان گیوانی واقع فلور کا اسقف تھا فریڈرک دوم نے اس کی بہت مدد کی ہے۔

(۳۷۴) تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا اللہ۔

(۳۷۵) Mystics

(۳۷۶) ابو الفتح محمد ابن عبدالکریم الشہرستانی (ولادت ۱۰۷۶ء وفات ۱۱۵۳ء) فقہاء و متکلمین عرب میں بڑے پایہ کا شخص گذرا ہے۔ شہرستان (خراسان) میں اس کی ولادت ہوئی۔ جرجانیہ اور نیشا پور میں اس کی تعلیم ہوئی۔ اشعری المذہب تھا۔ اس کی تصنیف کتاب الملل والنحل بہت مشہور ہے۔

(۳۷۷) موسیو ہربلاٹ نے ابو العلاء پر جو مضمون لکھا ہے ملاحظہ کیا جائے۔ غالباً" ابوالعلاء الاشعری مراد ہے جس کے اشعار لزومیات کے نام سے طبع ہوئے ہیں۔ اس کے دو خط بھی مشہور ہیں جن میں

پروفیسر مارگولیو نے نوٹ لکھ کر شائع کیا ہے ان کا نام رسالہ الغفران ہے جن کا خلاصہ مسٹر آر۔ اے نکلسن نے رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل میں شائع کیا تھا۔ ابوالعلا ۹۷۳ء میں بمقام معرۃ النعمان (شام) میں پیدا ہوا اور ۱۰۵۷ میں اپنے وطن ہی میں انتقال کیا۔

(۳۷۸) دیکھو داہربلال D Herbelol کے ابو العلاء

(۳۷۹) افسوس ہے کہ اہل یورپ اہل تصوف کے مشرب کو کسی طرح نہیں سمجھ سکتے۔ موسیو رینان کی یہ تاویل شعار اہل تصوف کے خلاف ہے کیونکہ وہ سب سے زیادہ پختہ مذہب لوگ ہوا کرتے ہیں۔

(۳۸۰) Batou

(۳۸۱) اگر تیمورلنگ (ٹمبرلین) سے امیر تیمورلنگ مراد ہے اسے لامذہب کہنا غلط ہے وہ مذہب اسلام رکھتا تھا گو اس کی خونخواری ہدایت اسلامی کے خلاف تھی۔

(۳۸۲) Boccacio وانی بوکیچیو اطالوی مصنف تھا جس کی کتاب ڈی کیمران بہت مشہور ہے (ولادت ۱۳۱۳ وفات ۱۳۷۵ء)

(۳۸۳) Lessing گوتھارو۔ اثریم۔ لیسنگ ایک جرمن اہل قلم و ڈراما نویس تھا۔ اس نے بہت سی کہانیاں لکھی ہیں۔ اسپائنوزا کے فلسفہ کا یہ بہت مطالعہ کرتا تھا اس نے ایک مذہبی ڈراما لکھا ہے جس میں مذہب اسلام کی طرف سے صلاح الدین اور یہود کی طرد سے نیتھن دانشمند اور عیسائیوں کی طرف سے نائٹ ٹمپر کو داخل کیا ہے (ولادت ۱۷۲۹ء وفات ۱۷۸۱ء)

(۳۸۴) Legum = propunders or the three laws. Nathan the wise

(۳۸۵) یہ سب گا ٹلیس دی روم کا مقولہ ہے۔

(۳۸۶) That no law is true although it may be useful

(۳۸۷) Nicolas Eymeric

(۳۸۸) Hohenstauffen

(۳۸۹) Mendicants

(۳۹۰) Voltaire والٹیر مشہور فرانسیسی حکیم۔ مورخ۔ ڈراما نویس اور اہل قلم گزرا ہے۔ ۲۱ نومبر ۱۶۹۴ء کو بمقام پیرس پیدا ہوا۔ یہ لامذہب آدمی تھا۔ ۸۴ سال کی عمر میں شہرت کے نصف النہار پر پہنچ کر ۳۰ مئی ۱۷۷۸ء کو بیمار ہوا اور شب کو وفات پائی۔

(۳۹۱) والٹیر نے ایک موقع پر یہ فقرہ کہا تھا:۔ Let us lie always

(۳۹۲) Pierre des Vignes, Arnould de Villeneuve, Boccacio, Pogge, Pierre Aretin, Machiavelli, Symphorin Champier, Pompionat ochins servet Guillaume Postal, Pomponella muret, Jordano Bruno, Spinoza, Hobbes, Vanini

Philip le Bel (۳۹۳)

Boniface VIII (۳۹۴)

Eucharist (۳۹۵) یوکیرسٹ یونانی زبان سے ماخوذ ہے جس کے لفظی معنی اظہار شکر گزاری کے ہیں۔ مسیحی اس تقریب میں شراب پیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت مسیح کا (معاذ اللہ) یہ خون ہے اور روٹی کھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ حضرت کا گوشت ہے۔ اس عقیدہ کے ایجاد کا طرہ پولوس کے سر ہے۔

Gilles de Rome Raymond Luke Duns Scot Nicolas Eyrnerio (۳۹۶)

Pantings of Orcagna, of Traini, of Gaddi (۳۹۷

Raymond Lulle (۳۹۸)

Le Tombel de chartrose (۳۹۹)

(۴۰۰) English Translation :- Alas! you see how in our own time has been accomplished the prophecy when there are rather the word of the cursed Averrois, who was with all hismight. an Enemy to our belief & lived & died a beast; for never were his ears prepared to receive the holy. words of the Bible.

Patrarca (۴۰۱)

Gerson (۴۰۲)

Benvenuto d Imola. (۴۰۳)

Dante (۴۰۴)

Santa maria Novella (۴۰۵)

Summa (۴۰۶)

Ambragis Lorenzatti (۴۰۷)

Pisa (۴۰۸)

Camp santo (۴۰۹

Buffalmac (۴۱۰)

Piatro d Orvieto (۴۱۱)

Arcopagite (۴۱۲)

Pierro de Abano (۴۱۳)

Dalla Ragione (۴۱۴)

Sienna (۴۱۵)

(۴۱۶) Dalla Signoria

(۴۱۷) Toddeo Bartolo

(۴۱۸) Aristotle cato of utiea curius Dentalus

(۴۱۹) Clair-obscure کا ترجمہ یہاں دھوپ چھاؤں کا کام کیا گیا ہے۔ اس سے مراد ہے روشنی اور سائے کو باہم ملانا یعنی روشنی میں سایہ اور سایہ میں روشنی کو ظاہر کرنا۔

(۴۲۰) Hermes Trismegiste

(۴۲۱) Pimandre

(۴۲۲) Crates

(۴۲۳) Perugia پیروجیا

(۴۲۴) Cambio of Perusia

(۴۲۵) Raphael

(۴۲۶) Campo Santo of Pisa

(۴۲۷) Andre Orcagna

(۴۲۸) Pisa' Florence' Assisi Orvieto' Bologna' Ferrara and Padua

(۴۲۹) Santa maria Novella

(۴۳۰) Divine Comedy ڈوائین کامیڈی۔ یہ دانتے شاعر کی نظم کا نام ہے۔

(۴۳۱) Alligberi ہلیگری ڈانٹے۔ اٹلی کا سب سے بڑا شاعر جو ۱۲۶۵ء میں پیدا ہوا اور ۱۴ ستمبر ۱۳۲۲ء کو بخار سے بمقام رویتا وفات پائی۔ اس کی نظم ڈوائین کامیڈی بڑے پایہ کی نظم کہی جاتی ہے۔

(۴۳۲) Arnis ایرنیس۔ لیبیا میں پیدا ہوا تھا اور کلیسائے اسکندریہ کا رکن تھا۔ ۲۵ نومبر ۳۱۱ء کو بلدہ کے ایک بڑے کلیسا کا ناظم مقرر ہوا۔ یہ شخص مذہب عیسوی میں بہت بڑا بدعتی تصور کیا جاتا ہے۔ اس نے بالکل نئے نئے عقائد جاری کرنا چاہے جن سے بہت شور مچ گیا۔ اور ایک جماعت اس کی پیرو ہو گئی جسے ایرین (Arian) کہنے لگے چنانچہ اسے جلا وطن کر دیا گیا لیکن ۳۳۰ء میں پھر طلب کر لیا گیا۔ ۳۳۶ء میں شاہ قسطنطیہ نے اسے دارالسلطنت میں طلب کیا لیکن ابھی کلیسا میں داخل ہونے نہیں پایا تھا کہ یکایک راہ چلتے بیمار پڑا اور چند لمحوں میں انتقال ہو گیا۔

(۴۳۳) اریجینا (erigena) اس کا اصلی نام جو ہانیز اسکاٹوس (Johannies Scotus) ہے۔ ۸۰۰ء میں پیدا ہوا اور ۸۷۷ء میں مرگیا۔ اس نے حکمائے اسلام سے بہت سے خیالات اخذ کر کے مذہب میں داخل کرنا چاہے جس کی وجہ سے مردود قرار دیا گیا۔ علمائے مذہب عیسوی میں اس کا بہت بڑا مرتبہ ہے اور بڑا صاحب تصنیف ہے۔

(۴۳۴) غالباً" شمعون ساحر کے ماننے والے مراد ہیں کتب مقدسہ مسیحی میں اس شخص کا ذکر ہے۔

(۴۳۵) اس مقام پر معاذ اللہ جناب پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم (روحی فداہ) کا نام پاک ہے اور

ایسے کلمات ہیں کہ ترجمہ کرنے کے لئے میری غیرت تقاضا نہیں کرتی۔

(۴۳۶) عیسائیوں کا برتاؤ جو جناب پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا اسے دیکھ کر سورۃ فرقان کے پہلے رکوع کی یہ آیت ذہن میں آتی ہے ("انظر کیف ضربوالک الامثال فضلو افلا یستطیعون سبیلا")۔

(۴۳۷) Dante

(۴۳۸) "Spiriti magni, Chedi vederti in me stesso n' essalso." = Sublime spirits whom to see in myself I am unable"

(۴۳۹) Saint Petrone of Bologna

(۴۴۰) Buffalmaco

(۴۴۱) معاذ اللہ قد صدق اللہ تعالی فی کتابہ العظیم "انظر کیف ضربو الک الامثال فضلو افلا یستطیعون سبیلا"

(۴۴۲) Apostala

(۴۴۳) Saint Catharine

(۴۴۴) Francesco Traini

(۴۴۵) Angelica de Fiesoli (یہ ایک مصور کا نام ہے)

(۴۴۶) Vasari

(۴۴۷) Traini

(۴۴۸) Fosseneuve

(۴۴۹) Timaeus

(۴۵۰) Veritatem meditabitur guttur meum et tabia mea derestabuntur impuim my mouth shall meditate on truth and my lips shall detest the impious (Prov. XVIII 7)

(۴۵۱) Santa maria Novella

(۴۵۲) Pampinea

(۴۵۳) Marsile Ficin

(۴۵۴) Generva de Benci

(۴۵۵) Savonarola

(۴۵۶) Santa maria Novella

(۴۵۷) Fra Girolamo

(۴۵۸) Dominico da Pescia

(یہ بھی ایک مصور کا نام ہے) Toddio Gaddi (۳۵۹)

Simon memmi (۳۶۰)

Large hats of the Spaniords. (۳۶۱)

Universal Church (۳۶۲)

(۳۶۳) Santa meria del fiere, Cimalrie, Giotto, Arnol' fo, petrarca, aura, lo fiametta

Beatiace (۳۶۴)

Memmi (۳۶۵)

Gaddi (۳۶۶)

Arius (۳۶۷)

Safellius (۳۶۸)

Traini (۳۶۹)

Gaddi (۳۷۰)

Prescien (۳۷۱)

Cicero (۳۷۲)

Zenon (۳۷۳)

Jubalcam (۳۷۴)

Atlas (۳۷۵)

Euclid (۳۷۶)

Abraham (۳۷۷)

Justinian (۳۷۸)

Clement VI (۳۷۹)

Pierre Lombard (۳۸۰)

St. Deny's the areopagito (۳۸۱)

Boethius (۳۸۲)

Saint Jean Damasane (۳۸۳)

Saint Augustine (۳۸۴)

Traini, Giddi (۳۸۵)

Camp Santo (۳۸۶)

Benozzo Gozzoli (۳۸۷)

Lovre (۴۸۸)

Labia mea detestabuntur impium (۴۸۹)

Etfacieus causes infinitas in primiem librum (۴۹۰)

Aristotelis - and giving infinite causes in the first book of Aristotles

Guillaume de Saint-Amour (۴۹۱)

Assembly of Anagni (۴۹۲)

Saint Bonaventura Jean des Ursius Hugus de Saint-chair (۴۹۳)

Albert le grand Humbert de Romans.

Guillaume de Saint amour (۴۹۴)

Santa maria novella (۴۹۵)

Fra Dominico Cavateo (۴۹۶)

Guillaume de Toco (۴۹۷)

Libretta (۴۹۸)

Guillaume do Toco (۴۹۹)

Orcagna (۵۰۰)

Raymond Lulle (۵۰۱)

Pisa (۵۰۲)

Arisbrevis (۵۰۳)

Raphael (۵۰۴)

Timaeus (۵۰۵)

Campo Santo (۵۰۶)

Humbert de prulli (۵۰۷)

Petrarca (۵۰۸)

Pattrizzi (۵۰۹)

Louis XI (۵۱۰)

Haiti (۵۱۱)

Christopher Columbus (۵۱۲)

Pierra d Ailly (۵۱۳)

Raymond Lulle (۵۱۴)

Padua (۵۱۵)

Carmelite Jean de Bacon thorp (۵۱۶)

Carmalite (۵۱۷)

Saint Franciseans (۵۱۸)

Augustinions (۵۱۹)

Joseph Zagaglia de Ferrare (۵۲۰)

Herve Nedellec (۵۲۱)

Vanini (۵۲۲)

Walter Barleigh (۵۲۳)

Zamara (۵۲۴)

Pierre Auriol (۵۲۵)

Pierre de Tarentaise (۵۲۶)

Nicolas Bonnet (۵۲۷)

Gabriel Beal (۵۲۸)

(۵۲۹) Occamistic school یعنی پیروان اوکم۔ اس حکیم کا حال اوپر کسی نوٹ میں درج ہے ملاحظہ کیا جائے۔

Buridan (۵۳۰)

Marsile d Inghen (۵۳۱)

Quaestiones (۵۳۲)

Quodlibeta (۵۳۳)

(۵۳۴) اس زمانہ میں بجائے اصل متون یا شروح سے پڑھانے کے استاد خلاصے اور سوال جواب لکھ لایا کرتے تھے ان سے پڑھاتے تھے۔ یہ خلاصے اور سوال جواب زیادہ تر استادوں کے اپنے خیالات کے مطابق ہوتے تھے افسوس ہے کہ ہندوستان کے دارالعلوموں میں بھی اکثر اسی طریقہ پر خلاصوں اور نوٹوں سے پڑھانے کی عادت ہے۔

Gainsford (۵۳۵)

Jhon Wessel (۵۳۶)

Petrarca (۵۳۷)

Marsile Ficin (۵۳۸)

Humanist Politien (۵۳۹)

Rembo (۵۴۰)

(۵۴۱) Humanis ہیومنٹ احیاء نشر علوم کے زمانہ میں جو لوگ کہ یونانی اور رومی ادب کے ماہر

ہوتے تھے انھیں اس نام سے موسوم کرتے تھے۔

(۵۴۲) Saint Augustine

(۵۴۳) Unas est Magister Dens .... In lumine tuo videbimus luman

God is one a master .... In thy lignt We shall see light (Brucker t. III, p. 859 Sqq. t. VI p. 611)

باب سوم

فلسفہ ابن رشد مدرسہ پیڈوا میں

(ا) مدرسہ پیڈوا کی عام خصوصیت

دارلعلوم پیڈوا کسی جدید اصول یا مسلکہ فلسفہ کی تعلیم دینے کے مقابلہ میں زیادہ تر اس وجہ سے تاریخ فلسفہ میں جگہ پانے کا مستحق ہے کہ اس میں دوسرے مدرسوں کی نسبت زیادہ طویل مدت تک وسطی زمانہ کی عادات و اطوار جاری و باقی رہے۔ فلسفہ پیڈوا درحقیقت مدرسین(۱) کا وہ فلسفہ ہے جو وسطی زمانہ کے بعد بھی زندہ رہا اور تمام جگہ سے سمٹ کر تنہا ایک مقام پر آہستہ آہستہ زندگی کے دن تیر کرتا رہا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ سلطنت روم کی جو ہر طرف سے کم ہوتے ہوتے صرف قسطنطنیہ کی حدود تک باقی رہ گئی تھی یا اندلس کی اسلامی حکومت کی جو چار جانب سے سمٹ کر صرف غرناطہ کی چار دیواری تک محدود رہ گئی تھی۔ فلسفہ مشائین عرب جو غرناطہ سے ایک خاص شکل اختیار کر کے نکلا تھا اب اٹلی کے شمال مشرق میں پناہ لیتا ہے اور وہاں اپنی زندگی کے دن سترھویں صدی عیسوی تک کاٹتا رہتا ہے۔ اس فلسفہ الہیات کا صحیح معتی میں سب سے اخیر حکیم کریمونی نی (۲) (المتوفی ۱۶۳۱ء) گزرا ہے مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بے مزا فلسفہ۔ پیٹرارکا کی ہجو ملیح اور فرقہ (ہیومی نسٹ) مجددین ادب قدیم کے حملوں کے باوجود کیا سبب تھا جو اس قدر اپنا کام کرتا رہا اور وہ بھی اس ملک میں جو تہذیب جدید کے قبول کرنے میں سب پر سبقت رکھتا تھا؟ میرے خیال میں اس سوال کا جواب صرف یہ ہے کہ تحریک نشر و احیاء علوم ایک ادبی تحریک تھی نہ کہ فلسفی۔ وحشی یورپ کو اس تحریک سے صرف علوم و فنون کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا تھا لیکن احساس صور جمیلہ کا جذبہ کہیں نہ ملا۔ اس نے اس تحریک کے بعد سے قدما کے مدرسہ میں صرف علوم معانی و بلاغت کی تحصیل شروع کی۔ اور نشر و احیاء علوم کے علمبرداروں کو جیسا کہ چاہئے فلسفہ پر کبھی قدرت حاصل نہیں ہوئی۔ چنانچہ فلسفہ کی تعلیم اسی پرانی ڈگر اور دستور پر جاری رہی اور وسطی زمانہ کی بھدی اور نمائشی وضع داریاں اپنی جگہ موجود رہیں۔ جن لوگوں کی طبیعتوں میں نفاست و تہذیب تھی وہ ان مناظروں اور بدمذاقیوں کی جگہ سے دور دور رہتے تھے جہاں لوگ ایک ناقابل فہم زبان بولا کرتے تھے اور ناقص لوگ

کاملوں جیسے طور و انداز دکھایا کرتے تھے۔ ہر چیز میں حق بات بہت لطیف و نازک ہوا کرتی ہے اور آسانی سے گرفت میں نہیں آتی اس لئے محض منطقیوں کا یہ حصہ نہیں ہے کہ اس تک رسائی حاصل کر سکیں۔ تحریر اقلیدس جبر مقابلہ میں جہاں اصول بے حد سادے اور بجائے خود صحیح و درست ہوا کرتے ہیں ہم ایک قاعدہ (فارمولا) بنا کر اس سے کام لے سکتے ہیں اور جن حقائق کی طرف وہ قاعدہ اشارہ کرتا ہے ان کے متعلق اپنے تیئں تردد میں ڈالے بغیر ایک قاعدہ کو دوسرے قاعدہ سے برابر مطابق کرتے چلے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے علوم اخلاق و سیاست مدن میں جہاں کہ اصول ہمیشہ جزوی اور ناقص ہونے کی وجہ سے نصف حق پر اور نصف باطل پر مبنی ہوتی ہیں استدلالات منطقی کے نتائج صرف اسی صورت میں صحیح نکلتے ہیں کہ ہر قدم پر عقل سلیم اور تجربہ مدد دیتا رہے اور راہ راست سے بھٹکنے نہ دے۔ قیاس منطقی ذرا ذرا سے فرقوں کو نظر انداز کر جایا کرتا ہے اور امر حق کی حالت یہ ہے کہ انہیں باریک فرقوں میں مضمر ہوتا ہے۔ پس علوم اخلاقیہ میں تحقیق امر حق کے لئے قیاس منطقی اک بالکل بیکار آلہ ہے۔ صحیح منطق دراصل فراست طبع۔ طبیعت کے لوچ اور ذہن کی مختلف قسم کی تربیت میں پائی جاتی ہے۔ فلسفہ میں اہمیت کے لحاظ سے صورت مقصود اصلی سے کم نہیں ہوتی اور جس طرز پر اظہار خیال کیا جاتا ہے صرف وہی اس کا ایک ممکن طرز ادا کہا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک لحاظ سے یہ کہنا درست ہو جائے گا کہ دور بیداری کے مجددین(۳) ادب (ہیومنسٹ) جو بظاہر صورت اشیاء کو اچھی طرح بیان کرنے کی طرف تقریباً بالکل منہمک نظر آتے تھے درحقیقت رشدیان پیڈوا کے مقابلہ میں زیادہ بہتر فلسفی تھے۔

یہ صحیح ہے کہ مدرسہ پیڈوا تنہا اس عجیب تاریخی غلطی کا مرتکب نہیں ہوا اور یہ کہنا بھی صحیح نہ ہو گا کہ فلسفہ مدرسین کا کام پندرھویں اور سولھویں صدی میں یا نیز سترھویں صدی میں تمام ہو گیا تھا کہ اس زمانہ میں ہماری نظر ایک مشہور مذہبی فرقہ پر نہیں پڑی تھی جو ڈیکارٹ(۴) کی مخالفت میں ارسطو یعنی مدارس مختلفہ کے ارسطو کا نام لے لے کر بہت سرگرمی دکھا رہا تھا یا بالفاظ دیگر ان تعلیقات کے مقابلہ میں جو پروفیسروں کے پاس سلسلہ بہ سلسلہ اور دست بدست منتقل ہوتے چلے آئے تھے سخت مخالفانہ کوشش کر رہا تھا۔ یہ ثابت کرنا بہت آسان ہے کہ وسطی زمانہ کا یہ فلسفہ مدرسین خود ہمارے زمانہ تک متعدد نصاب ہائے تعلیم میں باقی رہا ہے۔ جب ہم سولھویں اور سترھویں صدی کے نصاب العلی کو دیکھتے ہیں جو دارالعلوم پیڈوا میں اب تک محفوظ ہے تو اس میں ایسی نسبت تضاد نظر آتی ہے جس کی نظیر نہیں مل سکتی یعنی جہاں علوم ماہیت اشیاء خارجہ پڑھائے جاتے ہیں اور فیلاپ(۵) اور فیرس ڈا کا پنڈنٹی(۶) جیسے لوگ

سرکردہ معلمین ہیں۔ وہاں علوم مذہب ایک ڈامی نیکی پادری۔(۷) سینٹ طاس کے طریقہ پر اور فرانسکی پادری اسکاٹوس(۸) کے طریقہ پر پڑھا رہا ہے۔ کریمانی نی(۹) اپنے سامعین کے سامنے اعلان کرتا ہے کہ وہ رسالہ کون و فساد اور رسالہ الفلک و العالم دو ہزار فلورن(۱۰) لے کر پڑھائے گا اور حالانکہ اس سے بہت کم تنخواہ پر گیلی لی(۱۱) مبادیات اقلیدس(۱۲) کا درس دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ مدرسہ پیڈوا دراصل پروفیسروں کا مدرسہ تھا اور ہمارے ہاتھ میں ان کے درسی سبقوں کے سواء اور کچھ نہیں ہے اور اب اس زمانہ میں ان سبقوں کو کتاب کی صورت میں مرتب کرنا ممکن نہیں۔ پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس مدرسہ نے کوئی شے ایسی نہیں چھوڑی جو مطالعہ کی جا سکے یا جو ذہن انسانی کے لئے کچھ سودمند ہو سکے۔ پروفیسروں کا ایک گروہ ممکن ہے علم و حکمت کی بڑی خدمت کر سکے مگر مجموعہ طبع انسانی کی تمام پیچیدگیوں کے حل سے پھر بھی قاصر رہ جائے گا اور ان سب کا مرکز نہیں ہو سکتا۔ فلسفہ پیڈوا میں خود بلدہ پیڈوا کی خصوصیتیں نظر آتی ہیں۔ ٹسکنی کے شہروں سے اگر پیڈوا کا مقابلہ کیا جائے تو یہ شہر بالکل معمولی درجہ کا نظر آئے گا جس میں کوئی غیر معمولی ذہین و ذکی آدمی نہیں گذرا۔ یہاں جتنی خوب صورت چیزیں ہیں مثلاً اکھاڑا۔ مکان استباغ۔ کارخانہ اور کلیسائی سانٹو(۱۳) سب باہر کے لوگوں کے بنائے ہوئے ہیں۔ کلیسائے سینٹ انتھونی(۱۴) جو پیڈوا میں سب سے زیادہ حسین و خوبصورت کہا جاتا ہے اور خود پیڈوا والوں کا بنایا ہوا ہے فرانسیس ڈاسیسی(۱۵) یا کیتھرائن ڈی سین(۱۶) کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے۔ اس کے معجزے(۱۷) بہت ہی معمولی سی ایجاد ہیں اور اس کی قصہ کہانیاں نہایت برے طرز پر دکھائی گئی ہیں۔ بلونا۔ فرارا۔ اور وینس کی تحریکات علمی بھی بالکل پیڈوا کی تحریک سے ماخوذ ہیں۔ پیڈوا اور بلونا کے دارالعلوم طبی و فلسفی تعلیم میں بالکل ایک ہی سے نظر آتے ہیں، وہی پروفیسر ہیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ جہاں زیادہ تنخواہ ملی ہر سال آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس جانب پیڈوا گویا وینس کے علما اور طلبا کا محلّہ ہے۔ جو چیز پیڈوا میں پڑھائی جاتی ہے وینس میں وہ چھاپی جاتی ہے۔ پس یہ اچھی طرح سمجھ لو کہ جہاں کہیں ہم نے مدرسہ پیڈوا کا نام لیا ہے وہاں ہماری مراد علوم فلسفہ کی اس تمام ترقی سے ہے جو شمال و مشرقی اٹلی میں نمودار ہوئی تھی۔

(۲) طب ابن رشد۔ پیری ڈابانو

فن طب کی تحصیل نے سب سے زیادہ عربوں کا تسلط پیڈوا پر قائم کیا۔ اس لحاظ سے پیری ڈابانو(۱۸) اس کا مستحق ہے کہ اسے پیڈوا میں رشدیت کا بانی مبانی کہا جائے۔ اس کی کتاب رفع

اختلافات فلسفہ(۱۹) و طب زمارہ(۲۰) اور ٹوی ٹینس(۲۱) کے مضامین کا گویا مقدمہ ہے جنہوں نے ارسطو اور ابن رشد میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر حیرت کی یہ بات ہے کہ پیری ڈابانو خود نہ الکلیات سے واقف تھا اور نہ ابن رشد کی کتب طب اس نے دیکھیں تھیں۔ جس قدر عبارتیں وہ نقل کرتا ہے وہ سب ابن رشد کی کتب فلسفہ سے لی گئی ہیں۔ مگر ایک اور بھی صفت ہے یعنی مشتبہ شہرت اور مذہبی خیالات کی ڈانو ڈولی جس کی وجہ سے پیری ڈابانو پیرو ابن رشد ہی نہیں بلکہ اس سے بہت کچھ زیادہ کہلائے جانے کا استحقاق حاصل کرتا ہے۔ یہ اور زائچہ مذہب کا ایک ملحدانہ خیال جسے بعد میں ہمپانات۔(۲۲) پگ ڈیلا میرانڈال۔(۲۳) کارڈن(۲۴) اور وینی نی(۲۵) نے اپنی طرف سے بیان کیا۔ میرے خیال میں سب سے پہلے اسی مصنف کی تصنیفات میں حیرت انگیز گستاخانہ لہجہ میں نظر آتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ”زحل اور مشتری کے قران سے جب وہ برج حمل کے آغاز میں واقع ہوا ہو جو نو سو ساٹھ سال کے اختتام کے قریب واقع ہوتا ہے تمام عالم سفلی بدل جاتا ہے حتیٰ کہ سلطنتیں ہی نہیں بلکہ نئی شریعتیں اور نئے پیغمبر پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ بخت نصر۔ حضرت موسیٰ و سکندر اعظم۔ حضرت مسیح اور حضرت محمدؐ (صلعم) کی آمد کے وقت ہوا تھا“ یہ کتاب ۱۳۰۳ء میں لکھی گئی تھی۔ مذہبی عدالت نے اس پر مقدمہ قائم کیا مگر دوران مقدمہ میں یہ مر گیا۔ مذہبی عدالت (ان کوئی زیشن) نے اس کی ہڈیوں کو آگ میں جلا کر اپنا بدلا لیا اور عوام الناس میں اس کے نام کے ساتھ یہ شہرت باقی رہی کہ وہ طرح طرح کے نام اور شیطانی عقاید کا بانی تھا اور بہت سی ڈراونی باتیں اس کے ساتھ منسوب تھیں۔ پیڈوا کا تمام شعبہ طب اس کے بعد سے طریقہ ابن رشد کا پابند نظر آتا ہے۔ اس زمانہ میں شمالی اطالیہ میں طبیبوں کا طبقہ ایک دولت مند اور آزاد طبقہ کہا جاتا تھا۔ جن کی طرف سے پادریوں کے خیالات اچھے نہ تھے اور مذہب کے متعلق اس طبقہ کے خیالات بہت آزاد نظر آتے تھے۔ فن طب' فلسفہ اہل عرب' فلسفہ ابن رشد' علم جوتش والحاد یہ الفاظ سب قریب قریب ہم معنے و مترادف سمجھے جاتے تھے چنانچہ سیکوڈا اسکولی(۲۶) پر عدالت مذہبی (ان کوئی زیشن) نے ۱۳۲۴ء میں فتویٰ کفر دیا اور حکم دیا کہ علم نجوم پر جس قدر کتابیں اس کے پاس ہیں سب کو اپنے پاس سے الگ کر دے اور ہر اتوار کو گرجے میں وعظ سننے آیا کرے۔ کیونکہ اس کی زبان سے مذہب کے خلاف الفاظ نکلے تھے مگر انجام یہ ہوا کہ اسے زندہ جلا دیا گیا اور مصور ارکاگنا نے اپنے جہنموں میں سے ایک ہاویہ میں اسے جگہ دی۔

فلسفہ مادیت جو شمالی اطالیہ میں ہر جگہ چھایا ہوا تھا اس کی طرف لوگوں کی ایجاب پسند طبیعت کا میلان علانیہ ظاہر ہونے لگا۔ سخت طبیعت و سخت مزاج لوگوں کی تعداد بڑھنے لگی۔

یہاں اور نیز ہر جگہ ایسے لوگوں کے یہی کوشش ہوتی کہ ابن رشد کے نام کی آڑ میں اپنے تئیں چھپائے رکھیں اور اس کے نام سے اپنا کام کرتے رہیں۔ لیکن فلسفہ مشائین کی کسی قدر ٹھہری شکلوں اور مدرسہ عرب کی دقت پسندیوں نے ان پیروان ابن رشد میں ایک ایسی شان تجر پیدا کر دی جسے شکنی کے زیادہ مہذب لوگ پسند نہیں کر سکتے تھے۔ پڑارکا کی نازک طبیعت نے اس باریک امتیاز سے ایک خوش اسلوبی کے ساتھ فائدہ اٹھایا۔ چنانچہ طب ابن رشد سے جو اسے مخالفت پیدا ہوئی وہ اس کی زندگی کی خصوصیات خاص اور اس کی موہنی طبیعت کی ایک پسندیدہ لٹک شمار کی جاتی ہے۔

(۳) پڑارکا کی جنگ فلسفہ کو علوم ابن رشد سے

پڑارکا اس کا مستحق ہے کہ اسے عہد جدید کا سب سے پہلا آدمی کہا جائے یعنی یہی وہ شخص ہے جس نے سب سے پہلے لاطینی اقوام میں تہذیب قدیم کا نازک جذبہ پیدا کیا جو ہمارے موجودہ تمدن کا سرچشمہ ہے۔ وسطی زمانوں نے متعدد موقعوں پر یہ کوشش کی تھی کہ ٹوٹے ہوئے رشتہ کو پھر جوڑلیں اور روایات قدیم سے پھر تعلق پیدا کرلیں لیکن انہوں نے باوجودیکہ علوم قدیم کی ہمیشہ مدح سرائی کرتے رہے حقیقتاً کبھی اس شئے کو نہیں محسوس کیا جو ان میں زندہ اور بار آور تھی۔ بخلاف ان کے پڑارکا(۲۷) درحقیقت زمانہ قدیم کا ایک قدیم شخص نظر آتا ہے۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے مسئلہ حیات پر اس شریف فیاضانہ اور محققانہ طریقہ پر نظر ڈالنے کا راز جو ازمنہ وسطیٰ کی دقت پسندی کے رواج کے بعد سے پردہ خفا میں مستور تھا دوبارہ دریافت کیا۔ یہی وجہ ہے کہ پڑارکا کے دل میں وسطی زمانہ اور اس کی سب چیزوں سے نفرت بیٹھ گئی تھی۔ اہل عرب کے علوم اسے انہیں زمانوں کے تجر و نمائش کے باقیات سئیات نظر آتے تھے۔ جب تک کہ علوم و حکمت قدیمہ کے اصلی ذرائع اہل مغرب سے پوشیدہ رہے۔ عربوں نے جو خدمات انجام دیں ان سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ لیکن ان علوم کی اصلی و قدیم کتب کی موجودگی کے بعد یہ کافر ترجمان و شارح محض دخل در معقولات دینے والے نظر آنے لگے۔ پڑارکا کی مہذب و ذکی الحس طبیعت میں ان کے تلامذہ کے مضحکہ خیز شغف نے ایک اور عظیم الشان ہیجان پیدا کر دیا تھا۔

اس کی تحریروں کے ہر صفحہ سے اس نفرت کا اظہار ہوتا ہے حتیٰ کہ پڑارکا یہ نہیں گوارا کر سکتا تھا کہ طب عربی کے نسخوں یا جن دواؤں کا عربی نام ہے ان سے اس کا علاج کیا جائے۔ اپنے ایک دوست سے جس کا نام ڈونڈی ہے وہ کہتا ہے "میں تم سے ایک رعایت کا خواستگار

ہوں یعنی جہاں تک میری ذات سے تعلق ہے تم عربوں کا نام مت لو۔ یہ سمجھو کہ گویا وہ صفحہ ہستی پر پیدا ہی نہیں ہوئے۔ مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہے۔ میں جانتا ہوں کہ یونان میں صاحب علم اور فصیح بلیغ لوگ پیدا ہوئے۔ حکما' شاعر' خطیب' ماہرین علم ریاضی سب ہی وہاں سے آئے ہیں اور وہیں طب کے ائمہ فن گذرے ہیں لیکن اطبائے عرب تم خود جانتے ہو کہ وہ کیا ہیں۔ مجھ سے اگر پوچھو تو میں ان کے شاعروں کو جانتا ہوں۔ ان کے کلام سے زیادہ کوئی شئے عامی۔ پست ہمت بنانے والی اور فحش خیال میں نہیں گذر سکتی۔ کوئی شخص ہو مجھے مشکل سے یہ باور کرا سکتا ہے کہ عربوں سے کوئی بھی اچھی بات ظاہر ہو سکتی تھی۔ بایں ہمہ آپ لوگ جو علماء ہیں نہ معلوم کس کمزوری سے مغلوب ہو کر ان کی تعریفوں کے جس کے وہ مستحق نہیں پل کے پل باندھتے چلے جاتے ہیں اور اس ثنا خوانی کی نوبت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ میں نے ایک دفعہ ایک طبیب کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا اور اس کے ساتھی اس کی ہاں میں ہاں ملاتے جاتے تھے کہ مجھے اس زمانہ میں اگر کوئی بقراط جیسا طبیب بھی مل جائے تو اسے جب ہی میں تصنیف و تالیف کی اجازت دوں گا جبکہ عربوں نے اس مضمون پر کوئی کتاب پہلے سے نہ لکھی ہو۔ یہ الفاظ تھے جنھوں نے میرے دل کو یہ نہیں کہتا کہ بچھو کے درخت کے طرح بھون ڈالا بلکہ خنجر سے اسے پارہ پارہ کر دیا اور کافی تھا کہ میں اپنی تمام کتابیں آگ میں جھونک دوں۔ حد ہو گئی تھی کہ ڈیماس تھنیز (۲۸) کے بعد سسرو(۲۹) مقرر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ ہومر(۳۰) کے بعد ورجل(۳۱) کا نام شاعر کی حیثیت سے لیا جا سکتا ہے اور ہیروڈوٹس(۳۲) اور تھیوسی ڈائڈیز(۳۳) کے بعد ٹائیٹس لوی(۳۴) اور سالسٹ(۳۵) مورخ مانے جا سکتے ہیں مگر عربوں کے بعد یہ اجازت ہی نہیں ہے کہ کسی کا نام لکھا(۳۶) جائے۔ ہماری نسبت مشہور ہے کہ یونانیوں کے اکثر ہم دوش بدوش رہے ہیں اور بعض اوقات ان سے سبقت بھی لے گئے ہیں اور جب یونانیوں کے مقابلہ میں ہمارا یہ درجہ ہے تو دوسری قوم کا کیا ذکر۔ مگر تم کہتے ہو کہ صرف ایک اہل عرب کے سوا؟ کس قدر حماقت کس قدر دیوانگی چھا گئی ہے! اے اٹلی کی ذہانت خداداد! کیا تو سو گئی یا دنیا ہی سے اٹھ گئی!" پٹرارکا کو نجومیوں اور طبیبوں سے اس لئے نفرت تھی کہ اس کی نگاہ میں وہ اہل عرب کے نام لیوا' تقدیر کے قائل اور مادہ پرست ملحد نظر آتے تھے۔ شاید علم طب کی یہ خصوصیت ہر زمانہ میں رہی ہے کہ اس نے مجددین ادب (ہیومنسٹ)(۳۷) اور دیانت دار آدمیوں کے ایک فرقہ کو اپنے خلاف ابھارے رکھا ہے۔ پٹرارکا کو جو نفرت طبیبوں سے تھی وہ اس کی آخری عمر میں طبیعت ثانی کے درجہ تک پہنچ گئی تھی پاپائے روم کے طبیبوں سے بمقام اویگنان(۳۸) اس سے بہت کچھ مباحثے رہے ہیں۔ یہ طبیب بھی اپنی جگہ پر

شاعروں سے نفرت کا اظہار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ بیکار لوگ ہیں۔ ان کا کوئی پیشہ نہیں ہوتا۔ اسی سلسلہ میں پٹرارکا نے وہ چار کتابیں تصنیف کیں جن میں ایک طبیب پر خوب خوب چوٹیں کی ہیں۔ فن طب کی ہجو کی ان ضخیم کتابوں میں فن اندمال الجراحتہ کے خلاف تمام الزامات جو ذہن میں آسکتے تھے جمع کئے گئے ہیں اور یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ دنیا بھر میں ایک طبیب بھی ایسا نہ ملے گا جس پر اعتماد کیا جا سکے۔ بوکیچو(۳۹) کو اس نے ایک خط لکھا ہے جس میں اپنے زمانہ کے اطباء کے جھوٹ اور مکرو فریب کی خوب خبرلی ہے یعنی جب یہ حضرات باہر نکلتے ہیں تو بڑے ٹھاٹھ سے خوب اعلیٰ سے اعلیٰ لباس پہن کر برآمد ہوتے ہیں۔ بڑے نفیس نفیس گھوڑوں پر سوار ہوتے ہیں۔ طلائی مہمیزیں لگاتے ہیں ایک تحکمانہ انداز لئے رہتے ہیں اور انگلیوں میں انگوٹھیاں جواہرات سے جگمگاتی نظر آتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "خود ہی اپنے سر کامیابی کا سہرا باندھ کر ان کے اتراتے پھرنے میں بس تھوڑی ہی کسر رہ جاتی ہے۔ مگر درحقیقت ایک طرح پر وہ اس سہرہ کے مستحق بھی ہوتے ہیں اس لئے کہ ان میں ایک بھی ایسا نہ ملے گا جس نے کم سے کم پانچ ہزار آدمیوں کو ملک عدم کا راستہ نہ دکھایا ہو۔ یہ تعداد بے شک ایسی ہے کہ اس سے کامیابی کے سہرے کا استحقاق ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔" ایک دوسرے خط میں جو اس نے پنڈالفو مالا ٹسٹا(۴۰) کے نام لکھا ہے وہ ایک پرلطف یا غالباً" من گھڑت اپنے مضمون کی تائید میں بیان کرتا ہے۔ بایں ہمہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیڈوا کے مہذب لوگ اس کی اس جنگ کی وجہ سے جو اطباء کے نمود و نمائش کے مقابلہ میں اس نے شروع کی تھی ضرور ممنون تھے کیونکہ ایک عرصہ کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اسی شہر پیڈوا کا ایک باشندہ اپنے صرفہ سے پراٹوڈیلا ویلا(۴۱) میں اس شرط سے پٹرارکا کا بت بنانا چاہتا ہے کہ اس پر یہ الفاظ کندہ کرنے کی اسے اجازت دی جائے:۔

فرانسیس پٹرارکا(۴۲) کے نام جو طبیوں کا سخت ترین دشمن تھا"

پٹرارکا کو ہر چیز سے جس میں عطائی پن اور مکرو فریب کا شائبہ نظر آتا تھا سخت نفرت تھی حتیٰ کہ اس نے ان تمام خدمات کو بھی جو مدارس طبیہ نے اس کے استہزا کے باوجود ایک عقلی و دنیوی علم و حکمت کی بنیاد ڈال کر انجام دی تھیں فراموش کر دیا۔ ہر مرتبہ جب اٹلی نے عوام الناس کے خیالات باطلہ کے خلاف سر اٹھانا چاہا ہے۔ اسے اوندھے منہ ایک ایسی مادہ پرستی کے غار میں گرنا پڑا ہے جو سخت اور درشت ہونے کے علاوہ اپنے سوا دوسری طرف کسی کو مائل ہی نہیں ہونے دیتی تھی چنانچہ اس زمانہ میں شمالی اطالیہ کے آزاد خیال اہل تحقیق کے نزدیک ابن رشد اور عربوں کا نام گویا ایک طرح کا پروانہ راہ داری سمجھا جاتا تھا۔ کوئی شخص ایک فطین و

ذی فہم فلسفی کہلائے جانے کا مستحق نہیں ہوتا جب تک کہ ابن رشد کو استاد تسلیم نہ کر لیتا۔ پٹرارکا خود اس قسم کے کئی عجیب و غریب واقعات بیان کرتا ہے کہ ایک دن وینس(۴۳) میں وہ اپنے کتب خانہ میں بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص ان رشدیوں میں سے اس کی ملاقات کو آیا جو حکمائے دور جدید کے طریقہ کے مطابق اس وقت تک بیکار سمجھے جاتے تھے جب تک کہ حضرت مسیحؑ اور ان کے فوق العادت مسایل کے متعلق کوئی کلمہ بدزبان سے نہ نکالیں۔ پٹرارکا نے دوران گفتگو میں سینٹ پال کے بعض الفاظ منہ سے نکالنے کی جرات کی۔ یہ سنتے ہی اس شخص نے نہایت نفرت سے سر اٹھا کر جواب دیا۔ اس قسم کے عالموں کا ذکر بس اپنے ہی تک رہنے دیجئے۔ میرا تو اپنا دوسرا ہی استاد ہے اور میں جانتا ہوں کہ کس بات کو تسلیم کرنا چاہیے۔ پٹرارکا نے سینٹ مذکور کی تائید میں کچھ کہنے کی کوشش کی۔ رشدی قہقہہ مار کر ہنس پڑا اور کہنے لگا "اچھا ہے تم ایک بدھو عیسائی بنے رہو۔ مجھے تو ان کتابوں میں سے ایک پر بھی ایمان نہیں تمہارا پال۔ تمہارا آگسٹائین اور وہ سب جنہیں تم اتنا بڑھا چڑھا خیال کرتے ہو بالکل گپی اور بکواسی تھے۔ کاش تم ابن رشد کو پڑھتے تو معلوم ہوتا کہ ان بدمعاش لوگوں سے وہ کس قدر اعلیٰ و افضل ہے۔" پٹرارکا یہ سن کر غصہ کو ضبط نہ کر سکا۔ اس نے رشدی کا گریباں تھام کر باہر کر دیا اور کہا کہ خبردار اب نہ آنا۔ ایک دوسری مرتبہ پٹرارکا نے ان سخت لوگوں میں سے ایک کے سامنے سینٹ آگسٹائین کا قول بیان کیا۔ اس نے جواب دیا "افسوس ہے ایسا ذہین اور سمجھدار آدمی ایسی بچوں کی کہانیوں میں پڑا ہوا ہے۔ لیکن مجھے امید ہے ایک روز تم بھی ضرور ہمارے ہم خیال ہو جاؤ گے۔"

معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانہ میں پٹرارکا پر ان رشدیوں کا بہت نرغا رہا ہے۔ اس کے رسالہ موسومہ "در جہالت خود و دیگراں ہجو خود"(۴۴) میں صرف وہ بات چیت درج ہے جو اس سے اور اس کے چار رشدی احباب سے ہوئی تھی۔ انہوں نے پٹرارکا کو اپنی طرف کر لینے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ پٹرارکا پہلے تو اس جدوجہد کا ذکر کرتا ہے جو انہوں نے اکیلے اکیلے اور پھر سب نے مل کر اس کے لئے کی اور جب انہوں نے دیکھا کہ یہ اپنے مذہب پر جما ہوا ہے اور بات بات میں حضرت موسیٰ اور سینٹ پال کا حوالہ دیتا ہے تو انہیں سخت نفرت ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے ایک مجلس شوریٰ منعقد کی تاکہ اس پر غور کریں کہ اس شخص کو اپنی طرف بلانے کی کوشش کرنا سودمند ہو گا یا بے سود۔ ان کے باہمی مشورہ کا خلاصہ یہ تھا کہ پٹرارکا ایک اچھا شخص ہے لیکن علم ادب سے اسے کوئی بہرہ نہیں۔ اس کے خود اپنے الفاظ یہ ہیں:۔

"انہوں نے یہ مختصر قطعی جملہ ادا کیا یعنی میں ایک اچھا آدمی ہوں لیکن بے علم ہوں۔"(۴۵)

ایس۔ ایس جین اینڈ پال(۴۶) کے کتب خانہ کے ایک قلمی نسخے میں میری نظر سے ان چار رشدیوں کے نام گزرے ہیں یعنی لیونارڈ ڈونڈولو(۴۷) طامس ٹالسٹو(۴۸)۔ ذکاری کوتیارینی(۴۹)۔ یہ تین تو وینس کے تھے اور چوتھا گائیڈو ڈا بگنولو(۵۰)۔ ریگیو(۵۱) کا باشندہ تھا۔ وینس کے اعلیٰ طبقہ میں عقاید رشدیہ گو داخل وضع ہو گئے تھے لیکن اس نام کی آڑ میں صریحی کفرو الحاد کا اظہار ہوتا تھا۔ پٹرار کا کہتا ہے کہ اگر کہیں خدا سے زیادہ آدمی کے عذابوں کا خوف نہ ہوتا تو یہ لوگ صرف تیموس(۵۲) افلاطون کے عقیدہ خلق عالم ہی پر حملہ کرنے کی جرات نہ کرتے بلکہ باب خلق عالم فی التوریت کیتھولک مذہب اور حضرت مسیح کے مقدس عقاید کی بھی مذمت کرنے سے باز نہ رہتے۔ چنانچہ جہاں کہیں یہ خطرہ مانع نظر نہیں ہے اور وہ بلا روک ٹوک کلام کر سکتے ہیں تو ضرور امر حق کی علانیہ تکذیب کرتے ہیں۔ اپنے خفیہ جلسوں میں حضرت مسیح سے بالکل لاعلمی ظاہر کرتے اور ارسطو کی ثنا و صفت کرتے ہیں جسے وہ سمجھتے بھی نہیں۔ جب وہ مجمع عام میں بحث و مباحثہ کرتے ہیں تو اصرار کرتے ہیں کہ ہم مذہب کو صرف ایک ذہنی شئے سمجھتے ہیں یعنی حق کو رد کر کے حق کی تلاش کرتے ہیں اور سورج کی طرف پشت کر کے اجالے کو ڈھونڈتے ہیں۔ لیکن یہ لوگ جب تنہائی میں ہوتے ہیں تو کلمات کفر بکا کرتے ہیں اور جھوٹی جھوٹی دلیلیں بیان کر کے مسخرہ پن کرتے اور ہجویہ اور طنزیہ کلمات کہا کرتے ہیں جنہیں سننے والے سن کر واہ وا کرتے ہیں۔ اور جب وہ ہمارے آقا حضرت مسیح کی شان میں بیوقوف اور مخبوط الحواس کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ہمیں جاہل عامیوں کی طرح نہ سمجھتے ہوں۔ ان کی شان یہ ہے کہ اپنے دلائل باطلہ میں مست اپنے ہی من میں مگن ادھر ادھر چکر لگاتے اور بلا تحصیل علم مناظرے اور بحث و مباحثہ کرتے پھرتے ہیں"

اس کے بعد پٹرار کا ان پیچیدہ سوالات کی قلعی کھولتا ہے جن پر یہ مسائل ارسطو کے نام سے بحثیں کرتے ہیں اور ان دقتوں کو بیان کرتا ہے جو یہ لوگ مسائل خلق عالم۔ دنیا کے ازلی و ابدی ہونے اور خدائے عزوجل کے قادر مطلق ہونے میں اور نیز انسان کے حصول نعمت عظمٰی (یعنی نجات) کے بارے میں پیش کیا کرتے تھے وہ تعجب سے کہتا ہے کہ "زندہ جاوید دیوتاؤ! ان لوگوں کی نگاہ میں کوئی شخص مہذب کہلانے کا مستحق ہی نہیں ہوتا جب تک کہ وہ مذہب پر جل جل کر حملے کرنے والا اور حماقت سے لبریز نہ ہو اور جب تک کہ وہ گلی کوچوں اور عام مقامات پر جا جا کر جانوروں پر نزاعیں نہ کرتا پھرے اور خود ہی اپنے تئیں جانور نہ ثابت کرے۔ جس قدر زیادہ شدت کے ساتھ ایک شخص مذہب عیسوی پر حملہ کرتا نظر آئے گا اسی قدر ان کی نگاہوں میں زیادہ عالم و فاضل سمجھا جائے گا۔ اگر کوئی مذہب کی حمایت کرنے کی جرات کرے گا تو وہ

ایک کمزور طبیعت اور بیوقوف شخص کہا جائے گا جو مذہب کے پردہ میں اپنی جہالت کو چھپائے پھرتا ہے۔ پٹرارکا کہتا ہے کہ میری حالت تو یہ ہے کہ جس قدر زیادہ میں ان لوگوں کی زبانی مذہب عیسوی کی مذمت سنتا ہوں اسی قدر اور میرے دل میں اس کے عقاید راسخ ہوتے جاتے ہیں۔ میری حالت اس لڑکے کی سی ہے جس کی محبت اپنے باپ کے ساتھ گو ٹھنڈی پڑ گئی ہو لیکن جب اپنے باپ کی شان میں خلاف ادب الفاظ سنتا ہے تو دل میں اس کی محبت کا اک شعلہ جسے پہلے مردہ سمجھے ہوئے تھا بھڑک اٹھتا ہے۔ میں حضرت مسیحؑ کا نام لے کر اقرار کرتا ہوں کہ منکرین و ملحدین عیسوی کے کلمات کفر نے اکثر مجھے زیادہ پختہ مذہب عیسائی بنایا ہے۔"

پٹرارکا نے صرف اسی شاندار احتجاج پر قناعت نہیں کی بلکہ اغلاط ابن رشد کی باقاعدہ تدوین بھی شروع کر دی تھی۔ مگر اس کام کو وہ تنہا انجام نہیں دے سکتا تھا اس لئے اپنے دوست۔ لوئیگی مارسگلی(۵۳) سے جو فرقہ سینٹ آگسٹائین کا ایک راہب تھا اس نے نہایت اصرار کرنا شروع کیا کہ اس کام کو اپنے ہاتھ میں لے۔ اس نے راہب مذکور کو لکھا کہ میں تم سے ایک اخیر درخواست کرتا ہوں کہ جس وقت تمہیں فرصت ملے تو مہربانی کر کے اس دیوانے کتے ابن رشد کی طرف ذرا توجہ کرو جو اپنے جنون میں اندھا ہو کر حضرت مسیحؑ اور مذہب کیتھولک پر بھونکنا بند نہیں کرتا۔ میں نے بھی ادھر ادھر سے اس کے تمام کلمات کفر کو جمع کرنا شروع کر دیا ہے۔ لیکن آج کل اس قدر دیگر مشاغل کا ہجوم ہے اور وقت بھی کم ہے اور اتنا علم بھی نہیں ہے اس لئے اس طرف سے مجھے اپنا خیال ہٹا لینا پڑا ہے مگر جس قدر تم میں قوت و زور ہو سب اس کام میں صرف کر دو جس پر شرم کی بات ہے کہ ابھی تک لوگوں نے توجہ نہیں کی اور اپنی کتاب کو خواہ میں اس وقت زندہ رہوں یا مرجاؤں میرے نام معنون کرو۔"

اگر ہم پٹرارکا کے متعلق یہ رائے قائم کریں کہ ابن رشد کی جو وہ اس قدر مخالفت کر رہا ہے وہ محض تعصب و تنگ خیالی کی وجہ سے ہے تو ہم اس کے شمایل و خصایل کا صحیح اندازہ کرنے میں غلطی کریں گے۔ یہ وہ شخص تھا کہ جو موجودہ زمانہ کی جیتی جاگتی تمناؤں اور آرزوؤں کا گویا پیش خیمہ تھا یہ شخص لوتھر سے دو سو برس پہلے اس طرح کہتا ہے:۔

"ناپاک بابل سے جہاں نہ کوئی شرم باقی رہی ہے اور نہ نیکی۔ جو آلام کا گھر اور خطاؤں کی ماں ہے میں اپنی زندگی کے باقی دن بسر کرنے کے لئے بھاگ آیا ہوں کہ کچھ دن اور زندہ رہ سکوں (۵۴)۔"

یہ وہ شخص تھا جس نے رومیوں کو آزادی کی تائید و حمایت میں ایک خط لکھا تھا۔ جس میں کولاڈی ری انزی(۵۵) کا ذکر کرتے کرتے جوش میں آکر کہنے لگتا ہے کہ "اے میری مقدس

روم تو اب بھی خوبصورت ہے۔" (۵۶) یہ ایسا شخص نہ تھا جو ذہن انسانی کی آزادی کے خیال سے خوف زدہ ہونے لگتا۔ لیکن پٹرارکا کو رشدیوں کے تکبر و غرور سے ایک قسم کی سخت دشمنی تھی۔ ٹسکنی کا یہ نازک مزاج باشندہ جسے سلیقہ اور مذاق کا وافر حصہ ملا تھا وینس کے مادہ پرست اشخاص کے درشت برتاؤ اور شیخی کے لہجہ کو برداشت نہیں کر سکتا تھا۔ بہت سے مہذب اور شائستہ طبیعت لوگ ایسے ملیں گے جو بجائے ایک بدمذاق منکر مذہب بننے کو ماننے والا بننا زیادہ پسند کریں گے۔

(۴) جین دی جندون۔ فرار بانو۔ پال ڈی وینس

ابن رشد کی تقدیر میں تھا کہ صفحہ تاریخ پر دو حیثیتوں سے وہ رہنما سمجھا جائے۔ ایک علوم قدیمہ کی تعلیم میں اور دوسرے دنیا کے اہل تحقیق اور آزاد خیال وغیرہ اشخاص کے زمرہ میں۔ مگر یہ دونوں مختلف حیثیتیں باہمہ گر غیر متعلق نہ تھیں۔ اس کے نام کا بہت ناجائز استعمال لوگوں نے کیا ہے مگر ابن رشد کو بہت کچھ اس درجہ استناد سے تقویت پہنچی ہے جو دارالعلوموں میں اسے دیا گیا تھا۔ فلسفہ مدرسین نے جو آخر میں آکر بالکل ذلیل ہو گیا تھا شروح ۔سیط کو اس قدر رواج دیا کہ شمالی اطالیہ گویا ان کا وطن قرار پا گیا۔ چودھویں صدی کے نصف اول میں گریگوری ڈی ریمینی(۵۷)۔ جیروم پیراری۔(۵۸) جین دی جنڈوں(۵۹)۔ فرا اربانودی بلونا(۶۰)۔ ہمارے سامنے ان تعلیمات کو پیش کرتے ہیں جو اس مدرسہ کی خصوصیت میں داخل تھیں اور جو سترھویں صدی عیسوی کے وسط تک پیڈوا میں جاری رہنے والی تھیں۔ مگر کم ایسے مصنف ہوں گے جن کے کلام کے اس قدر حوالے دیئے گئے ہوں اور جو بعد میں اس قدر زیادہ ذہن سے محو ہو گئے جتنا کہ جین دی جندون ہے۔ زمانہ کا یہ برتاؤ اس شخص کے ساتھ ہے جسے دارالعلوموں کی وقعت و اعزاز نے شاہ فلسفہ و رئیس فلاسفہ کا خطاب دیا تھا۔ گو یہ فرانس میں پیدا ہوا تھا اور دارالعلوم پیرس کا پروفیسر تھا لیکن دراصل اس کا حقیقی تعلق مدرسہ پیڈوا سے تھا۔ وہیں اس کے نام نے شہرت پائی۔ اور وہیں مرسایل(۶۱) سے اور شاید پری ڈالبانو(۶۲) سے اس کی ملاقات ہوئی۔ آخرالذکر کے ساتھ اس نے پیرس سے بھی سلسلہ رسل و رسایل جاری رکھا اور جس قدر کتابیں فلسفہ ابن رشد پر تصنیف ہوتی رہیں پیری سے لے کر برابر معلومات میں اضافہ کرتا رہا۔ مرسایل کی طرح اس نے بھی اس تنازع میں لوی شاہ بوریا کا ساتھ دیا تھا۔ جو اس سے اور پوپ جین بست و دوم سے ہوا تھا۔ مشہور و معروف کتاب محافظ امن(۶۳) کی ترتیب میں اس کا شریک و سہیم رہا اور ۱۳۲۸ء میں اپنے خلاف پوپ کو فتویٰ دیتے ہوئے بھی

دیکھ لیا۔ ارسطو اور ابن رشد کی تصنیفات خاص کر جوہر الکون پر جو اس نے شرحیں لکھیں اور سوالات ترتیب دیئے ہیں وہ سب وینس میں ۱۴۸۸۔ ۱۴۹۶ء اور ۱۵۰۱ء میں کئی بار طبع ہو چکی ہیں۔ مرسائیل ہی کی وساطت سے جین دی جندوں کو پیرس میں پہلے پہل پیری ڈالبانو کی تصنیف کا علم ہوا۔ زمارہ(۶۴) اور حکماری کمبرا(۶۵)۔ رشدیوں کی فہرست میں جین دی جندون کا نام داخل کرتے ہیں۔ اس کی نظر میں ابن رشد ایک صاحب کمال اور عالی مرتبت طبیب اور حق کا نہایت قوی اور پرزور حامی تھا۔ بلحاظ مسائل فلسفہ کے جین جنڈون میں کوئی بین خصوصیت نظر نہیں آتی۔ جوہر الکون پر جو اس نے شرح لکھی ہے اس میں مادہ فلکی کی ضرورت اور اس کے غیر قابل فساد ہونے کے عقیدہ کی حمایت کی ہے اور زمانہ جدید کے حکماء کی تردید کی ہے جو کہتے ہیں کہ افلاک چونکہ اسی مادہ سے بنے ہیں جس سے یہ عالم سفلی یعنی دنیا مرکب ہے اس لئے اس کی ضرورت صرف ایک خارجی سبب سے ہے۔ کتاب النفس پر اس نے جو سوالات ترتیب دیئے ہیں ان میں ابن رشد کے مسائل عقل پر نہایت ذکاوت کے ساتھ موافق و مخالف دونوں طرح کے دلائل پیش کئے ہیں۔ کیا عقل فعال کا وجود ضرورتا" ہے؟ کیا عقل فعال روح انسانی کا ایک جزو ہے؟ کیا عقل بالقوہ اسی تعقل کے ساتھ عقل فعال کا ادراک کر سکتی ہے؟ اس اہم سوال پر کہ کیا عقل فعال تمام لوگوں میں ایک ہی ہے اسے کسی قدر دقت پیش آتی ہے کہ دلائل متقابلہ میں سے کس کو ترجیح دی جائے۔ اس مسئلہ کی تائید میں وہ کہتا ہے کہ اگر عقول متعدد ہوں تو ایک آدمی کی عقل دوسرے شخص کی عقل سے مختلف ہو گی۔ اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ جسم سے عقل میں بھی تفرید پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ایک مہمل سی بات ہے کہ ایک جوہر جو جسم سے متصل ہونے کے قبل موجود ہو اس میں اس جسم کی وجہ سے تفرید پیدا ہو جائے۔ پھر اس کی تردید میں لکھتا ہے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عقل چونکہ سب میں ایک ہی سی ہے اس لئے اس کا یکساں ہونا یہ ثابت کرے کہ وہ سب میں واحد ہے۔ نیز یہ کیونکر ممکن ہے کہ عقل چونکہ انسان کا پہلا کمال ہے اس لئے میری آنکھیں اسی ایک شئے کی وجہ سے فرد واحد سمجھی جائیں جو دوسرے فرد واحد کے بھی عین ہو۔ نیز اگر ایک ہی عقل سمجھی جائے تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ ایک ہی موضوع متضاد تغیرات قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ نیز چونکہ عقل قدیم ہے اور نوع انسانی بھی قدیم ہے اس لئے عقل مذکور کو ابھی سے کامل اور تمام انواع معقولیہ سے معمور کہنا ہو گا۔ وہ کہتا ہے کہ "مجھ سے اگر پوچھو تو گو ارسطو اور اس کے شارح ابن رشد کی رائے سے لوگ اچھی طرح واقف ہیں لیکن میری یہ رائے ہے کہ عقل سب میں ایک نہیں ہے اور جس قدر اجسام انسانی ہیں اسی قدر عقول کی

تعداد ہے۔ جین دی جندون زیادہ حتمی طور پر اس رائے کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے جسے وہ خود ابن رشد کی رائے سے ممتاز اور الگ کر کے بیان کرتا ہے یعنی ایک روح جو ازلی و ابدی ہے ہر شخص میں ایک قسم کے تناسخ و آواگون کے طور پر منفرد ہوتی رہتی ہے۔ یہ شخص بلا تردد و پس و پیش عقاید مذہبیہ سے مطابقت دے کر کہتا ہے کہ عقل استقرار حمل کے وقت خدا کے ایک بلا واسطہ فعل سے وجود میں آتی ہے۔ دیگر اور بہت سے مسائل پر بھی جو عقل اور معقولات سے متعلق ہیں جین دی جندون ابن رشد کی رائے سے اسی طرح الگ بچا ہوا نظر آتا ہے۔

فقیر اربانو(٦٦) باشندہ بلونا جس کا تعلق فرقہ خدام مریمؑ (سروائیٹ)(٦٧) سے ہے منجملہ ان رہبان کے ایک دوسرا شخص ہے جنہوں نے بکین تھراب(٦٨) کی طرح بلاخوف اپنے رشدی ہونے کا علانیہ اعلان کیا۔ میزو چیلی(٦٩) اور مانسی(٧٠) کا خیال ہے کہ اس نے علم مذہب کا درس پیرس۔ بلونا اور پیڈوا میں بھی دیا ہے لیکن ترابوشی(٧١) کہتا ہے کہ وہ قدیم کاغذات جن سے فادر گیانی(٧٢) نے اپنی تاریخ فرقہ خدام مریم (سروائیٹ) میں مدد لی ہے صرف اس مدرسہ فلسفہ کا پتہ دیتی ہیں جہاں فقیر اربانو۔ بلونا میں درس دیا کرتا تھا۔ اس کی تصنیفات میں جو سب سے مہتم بالشان کتاب تھی وہ ١٣٣٤ء کی لکھی ہوئی ہے۔ وہ خود کہتا ہے کہ اس وقت میری عمر بہت ہو گئی ہے مگر وہ کتاب جس نے اسے بابائے فلسفہ کے خطاب کا استحقاق بخشا ابن رشد کی شرح طبیعات ارسطو کی ایک بہت ضخیم شرح ہے۔ انتونی الا بانی(٧٣) نے جو فرقہ خدام مریم (سروائیٹ) سے تعلق رکھتا تھا ١٤٩٢ء میں اس کتاب کو طبع کرایا اور سرورق پر یہ عبارت(٧٤) درج کی:۔

> "اربانوس جو سب سے بڑا رشدی حکیم ہے اور جو مقدس کنواری مریمؑ کے خدام کے عظیم الشان فرقہ سے تعلق رکھتا ہے ابن رشد کو طبیعات ارسطو کے تمام مشہور شارحین میں سب سے زیادہ واضح تر شرح کرنے والا قرار دیتا ہے۔"

اس کتاب کے ساتھ نیکالیٹی ویری ناس(٧٥) نے ایک مقدمہ لکھ کر شامل کر دیا تھا۔ مصنف اپنی کتاب کے دیباچہ میں لکھتا ہے کہ میرا ارادہ اس طرح کی ایک اور شرح رسالہ فلک و العالم کی شرح ابن رشد پر لکھنے کا ہے۔ یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ اب ارسطو کی جگہ ابن رشد ہی نے لے لی ہے اور بجائے ارسطو کے رسائل کے اسی کی شرح پر لوگ شرحیں لکھتے ہیں۔ تیرابوشی(٧٦) جس نے فقیر اربانو کی شرح کا ایک نسخہ موڈینا کے کتب خانہ اسٹی(٧٧) میں دیکھا تھا۔ کہتا ہے کہ اس کے عقاید ایسے قابل اعتراض نہیں تھے جیسے کہ ابن رشد کے تھے۔ مگر یہ

نہیں معلوم ہوتا کہ اس شخص کا کچھ زیادہ اثر لوگوں پر ہوا ہو اور اس کی شرح کو زیادہ لوگ پڑھتے ہوں۔ کتب خانہ ہائے وینس و لمبارڈی میں اس کی تصنیفات کا کوئی نسخہ ہماری نظر سے نہیں گذرا۔

اسی زمانہ میں زکاریا(۷۸) نے (جو لاطینی فن تقریر پر بہت بڑی سند سمجھا جاتا تھا) اور جو پارما میں بلاغت و معانی کا پروفیسر تھا ایک رسالہ لکھا ہے۔

"بروقت و حرکت ملی خلاف ابن رشد"

جو کتب خانہ ہائے ساربان کے نمبر ۱۷۴۹ میں موجود ہے یہ کتاب کچھ ایسی قیمتی شے نہیں ہے لیکن اس بات کا ثبوت دیتی ہے کہ چودھویں صدی کے شروع میں شمالی اطالیہ کے مدارس میں اس وقت مسائل رشدیہ کا کس قدر چرچا تھا۔

پال ڈی وینس(۷۹) (المتوفی ۱۴۲۹ء) جو اپنے زمانہ کا ایک مستند عالم تسلیم کیا جاتا تھا اس کی تصنیفات کے بہت سے قلمی نسخے موجود ہیں اور اس کے تبحر کا اظہار کرتے ہیں۔ اس شخص کا خطاب تھا "بزرگ ترین رئیس فلاسفہ" یہ نہایت صفائی کے ساتھ (جس کی ہمیں فرقہ آگسٹائین کے ایک راہب سے حیرت ہوتی ہے) ابن رشد کے نظریات کے آخری نتائج کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "زمانہ جدید کے لوگ کہتے ہیں کہ روح عقلی (یعنی نفس ناطقہ) تعداد میں اسی قدر ہوتی ہے جس قدر کہ افراد ہوتے ہیں یعنی اس کا تکاثر و تعداد افراد کے تکاثر و تعداد کے مطابق ہوتا ہے۔ یہ پیدا ہوتی ہے لیکن فساد پذیر نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہی رائے ارسطو کی بھی ہے۔ لیکن ارسطو کی اصلی رائے وہی ہے جو ابن رشد کی ہے یعنی تمام آدمیوں کے لئے ایک ہی عقل ہے اور یہی قاعدہ ہے کہ جس طرح فطرت میں اشیاء مایحتاج کی کمی نہیں ہے اسی طرح فضول و بے کار کی بھی زیادتی نہیں ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہی ایک روح ہے جو بوقت واحد خوش بھی ہے اور رنجیدہ بھی۔ عالم بھی ہے اور جاہل بھی۔ کیونکہ روح کے تمام اوصاف صرف از قسم عوارض ہوا کرتے ہیں۔ عقل انسانی غیر مخلوق' رنج و راحت کی قید سے آزاد اور غیر قابل فساد ہوتی ہے۔ اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ اور اس کا شمار آدمیوں کی تعداد کے شمار سے نہیں ہے۔ دراصل جو اشیاء کہ مقید بہ عدد ہو سکتے ہیں وہ سب مادی ہیں لیکن روح عقلی تمام مادی تعلق سے پاک ہوتی ہے۔ یہ روح عقلی۔ عقول عالم میں سب سے آخری عقل اور نوع انسانی کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف اس کے روح حیوانی' جس کی وجہ سے انسان بھی دیگر حیوانات کے مانند ہے اسی نوع کی ہوتی ہے جیسے اور دیگر ارواح حیوانات ہیں یہ روح حیوانی مخلوق اور قابل فساد یعنی فانی ہے۔"

اس لئے پال ڈی وینس (پولوس وینیشی) کا شمار بہت پختہ کار رشدیوں میں کیا جاتا ہے۔ بلونا میں جس وقت پیروان سینٹ آگسٹائین کی ایک عام مجلس منعقد ہوئی تھی جس میں آٹھ سو سے زیادہ راہب شریک تھے اس وقت اور ایسے جلسہ میں پال(۸۰) نکولس فاوا(۸۱) کے مقابلہ میں نہایت متانت کے ساتھ نظریات و مسائل ابن رشد کی حمایت کے لئے کھڑا ہوا تھا۔ باوجود اس کے کہ معقولات میں اسے بہت دستگاہ حاصل تھی تاہم حریف کے مقابلہ میں شکست اٹھانی پڑی۔ یوگو بینزی(۸۲) جو سین کا رہنے والا اور فاوا کا ذاتی مخالف تھا اور جو اس مناظرہ کے وقت موجود تھا۔ یہ کہے بغیر نہ رہ سکا کہ "فاوا سچ کہتا ہے اور پال تجھے شکست ہو گئی" پال ڈی وینس نے جواب دیا "سبحان اللہ ہیروڈا اور پائیلیٹ(۸۳) بھی دیکھو ایک دوسرے کے دوست ہو گئے۔" ان الفاظ پر سب لوگ قہقہہ مار کر ہنس پڑے اور جلسہ برخاست ہو گیا۔ پال ڈی وینس کا تذکرہ ہم سے اس کے ہمعصر یوں کرتے ہیں کہ وہ ایک گستاخ اور مدمغ مدرسی حکیم تھا۔ بخلاف اس کے فاوا جو فیللف(۸۴) کے دوستوں میں سے تھا اس یونانی مدرسہ سے تعلق رکھتا تھا جس کے مقدر میں ایک صدی بعد ابن رشد کو تخت سے اتارنا لکھا تھا۔

پال ڈی پرگولا(۸۵)، اونو فریوڈی سلمونا(۸۶)، ہیریکولس اب الی مانیا(۸۷)، جین ڈی لنڈی نارا(۸۸)، نکولس ڈی فالگنو(۸۹)، میجسٹر اسٹرودس(۹۰)، ہیوجوس ڈی سینن(۹۱)، مرسایل ڈی سینیٹ سوفک(۹۲)، جیکس ڈی فورلی(۹۳)، ٹامس ڈی کٹے لون(۹۴) اور ایڈم بوشر میفورٹ(۹۵)۔ یہ سب لوگ اپنے زمانہ کے اساتذہ اور فلسفہ ابن رشد کے بہت بڑے حامی تھے۔ اس میں شک نہیں اس کشش و جذب کا حال ہماری سمجھ میں نہیں آتا جو اس فلسفہ کے ساتھ ان مستعد اور محنتی نوجوانوں کو تھا جو بلونا اور پیڈوا میں تحصیل علم کے لئے تعداد کثیر میں آیا کرتے تھے۔ ایک شخص جو ذہنی اور علمی مشاغل سے شوق رکھتا ہو جب کتب خانوں کی الماریوں میں ان طویل صدیوں کے علمی مطالعہ کے ذخیروں کو دیکھتے دیکھتے یہ محسوس کرتا ہے کہ دیرینہ سالخوردہ تصنیفات کے ڈھیر کے ڈھیر جن کا چند ناموں کے سوا اس کسمپرسی کی حالت میں اور کوئی نام و نشان اب باقی نہیں رہا ہے۔ کس گوشہ گمنامی اور فراموشی میں فنا ہو گئی تو اس کے دل پر عظیم حزن و ملال کا اثر پیدا ہونے لگتا ہے۔ لیکن وہ اپنے دل کو اس خیال سے تسلی دے لیتا ہے کہ تہذیب نفسی و تعلیم عقلی بجائے خود ایک اجر ہے اور جو غیر کی قدر دانی کی محتاج نہیں اور ان قلمی نسخہ جات مصنفہ جین جندون و پولوس و ینیشی میں سے ہر ایک کتاب جس پر اس کے مالک کا نام بہت احتیاط سے درج ہے اور جو ان علوم سے موسوم ہے جو ایک زمانہ میں اس کتاب میں پڑھے جاتے تھے ایک حد تک علوم و حکمت کی روایات و داستانوں میں داخل ہو

— گئی ہے اور امکان ہے کہ ذہن انسانی کی تربیت عظیم میں جو کچھ ضائع نہیں ہوئی اس نے بھی حصہ لیا ہو۔ وہ کتاب ابجد بھی جس سے گوئٹے(۹۶) نے پہلے پہل لکھنا پڑھنا سیکھا یقیناً ایک بیکار کتاب نہیں تھی۔

(۵) گے ٹانوڈی ٹین اور ورنیاس

گے ٹانوڈی ٹین(۹۷) (۱۳۸۷ء۔ ۱۴۶۵ء) عام طور پر فلسفہ ابن رشد دارالعلوم پیڈوا کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہ کسی طرح صحیح نہیں اس لئے کہ پروفیسر موصوف نے صرف ۱۴۳۶ء سے اپنا درس شروع کیا تھا جس کے قبل زاید از یک صدی سے پیڈوا میں ابن رشد کا سکہ بیٹھا ہوا نظر آتا ہے۔ بہرحال گئے ٹانو نے اپنی دولت اپنی وقعت عامہ۔ اپنی تعلیم و تعلم اور اپنی تصنیفات کی مدد سے شروع ۔سیط کے درجہ اعتبار و استناد کو بہت بڑھا دیا۔ یہ شخص وینس کے ایک بڑے اعلیٰ خاندان میں پیدا ہوا اور دارالعلوم پیڈوا میں سب سے زیادہ مہتمم بالشان لوگوں میں شمار کیا جانے لگا۔ جب اس کی وفات ہوئی تو وہ اس شہر کے بڑے پادری (کینن) کے منصب پر تھا۔ اس کا کتب خانہ مع اس کے اپنی تصنیفات کے خانقاہ سان گیا وانی(۹۸) واقع درادارا میں پہلے منتقل ہوا جو فلسفہ ابن رشد کی تعلیم کا ایک بڑا مرکز تھا۔ پھر یہاں سے سینٹ مارک میں منتقل ہوا جہاں اب تک اس زمانہ کی تعلیم و مطالعات علمی کی تصویر ہمارے سامنے پیش کر رہا ہے۔ گئے ٹانو کے سبقوں (لکچروں) کی غیر معمولی تعداد جو شمالی اٹلی کے کتب خانوں میں پائی جاتی ہے۔ ان کی خوش خطی جو اکثر نظر کو بھاتی ہے اور مطبوعہ نسخوں کی کثرت جو فن طبع کے رواج کے ابتدائی ایام میں ہو گئی تھی یہ سب اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ اس شخص کو پندرھویں صدی کے وسط آخر میں مدارس اطالیہ ہی میں نہیں بلکہ کل یورپ میں کس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی تھی اور وہاں اس کی کتابیں کس قدر پڑھی جاتی تھیں۔

کسی جدید مسئلہ کی ایجاد کی توقع ہمیں گئے ٹانو سے نہیں رکھنی چاہئے۔ پال ڈی وینس (پولوس وینسی) سے نسبتاً" اس میں جرات کم تھی کیونکہ فلسفہ مشائین کے جتنے نتائج فکر الحاد کی طرف لے جاتے ہیں ان سب کو اس نے مردود قرار دیا۔ ۱۴۴۸ء میں کتاب النفس کی اس نے جو شرح لکھی ہے اس میں مسائل ابن رشد کے نہایت باریک امتیازی فرقوں کو خوب بیان کیا ہے۔ گئے ٹانو ابدیت کے مسئلہ کو ارسطو کے نظریہ ادراک سے مطابقت کرنا چاہتا ہے اور بہت زیادہ حد سے متجاوز اصول قائم کر کے کامیابی کی شکل پیدا کرتا ہے۔ پیڈوا میں اس نے ایک ایسے اصول سے بحث کی تھی جو اس کے زمانہ کے مدارس میں سب سے باعث انہماک رہا

ہے یعنی جس طرح عقل کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے ایک فاعل عقلی کو ہم مانا کرتے ہیں اسی طرح کیا حسیت کی توضیح کے لئے بھی ایک فاعل حسی کی ضرورت ہوگی۔ گیئے ٹانو کہتا ہے کہ بعض لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ عقل فعال ایسے انواع قابل حس پیدا کرتی ہے جو خود موضوعات احساس ہو جایا کرتی ہیں۔ لیکن یہ رائے ابن رشد کی نہیں ہے اور اس کی طرف منسوب کرنے میں غلطی کی جاتی ہے۔ دوسرے لوگ جو جین ڈی جندون کے ہم خیال ہیں خیال کرتے ہیں کہ روح حسی اور روح عقلی میں دو قسم کی قوتیں ہوتی ہیں ایک منفعلہ دوسری فاعلہ۔ مگر دوسرے اور لوگ جو حق سے زیادہ قریب ہیں کسی احساسی یا جسمی واسطہ کے وجود کے بالکل قائل نہیں۔ ان کے خیال میں ایک طرف تو اشیاء قابل حس انواع کے پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ اور دوسری طرف یہ انواع کسی مدبر کے مداخلت کی بغیر احساس کی وضاحت کرنے کے لئے خود کافی ہو جاتی ہیں۔ ایک اور رسالہ میں وہ مسئلہ ابدیت عقل پر اس طرح اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے یعنی روح عقلی بلاواسطہ خلق ہوئی۔ اس کے بعد مادہ میں نفوذ کی گئی۔ پس عقل اس حیثیت سے کہ تمام قویٰ سے قطع نظر کر کے مجرداً اس پر غور کیا جائے ایک مخلوق اور قابل فنا معلوم ہو گی لیکن اگر عقل انسانی پر تمام قویٰ اور استعداد کے لحاظ سے بہ حیثیت مجموعی غور کیا جائے تو فنا پذیر نہیں سمجھی جائے گی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ قول کوئی قطعی بات نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی امتیازی خصوصیت ہے۔

غرض کہ اس زمانہ سے ابن رشد کو اہل اطلاع و آگاہی کا سردار مانا گیا ہے۔ میکائیل ساوؤنرولا(۹۹) اپنی کتاب "برتھاہائے پیڈوا"(۱۰۰) مرتبہ ۱۴۴۰ء میں اس کی شان میں کہتا ہے "آں صاحب(۱۰۱) طبع ربانی حکیم ابن رشد شارح جمیع کتب ارسطا طالیس۔" جین ڈی مارکانووا(۱۰۲) نے ۱۴۶۷ء میں اپنا جو کتب خانہ خانقاہ سینیٹ جین کے نام وصیت کر کے وقف کر دیا تھا اور جواب سینیٹ مارک واقع وینس میں موجود ہے اس میں جس قدر کتب ہیں وہ تقریباً سب تصنیفات ابن رشد پر ہیں۔ اگر ان تمام پیڈوا اور بلونا کے علما کے نام گنائے جائیں جنھوں نے پندرھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کی کتابوں پر شروح لکھی ہیں تو گویا ان دونوں مقامات کے تمام پروفیسروں کی ایک فہرست تیار کرنی ہو گی۔ کلاڈ بیٹی(۱۰۳) اور ٹیسیری بینڈیلری(۱۰۴) ساکنان بلونا۔ لارنٹ مولی نوساکن راویگو(۱۰۵)۔ اپولی ناری افریدی(۱۰۶)۔ برتھالوموا سپائنا(۱۰۷) اور جروم سابیونیٹا(۱۰۸) نے اپنی آنکھ سے دیکھ لیا کہ ان کے لکچروں کو شائقین علوم نے شارح اعظم (یعنی ابن رشد) کی آسان تشریحات کے طور پر استعمال کیا ہے۔ مشہور و معروف طامس ڈی ویوبجی ٹان(۱۰۹) خود ابن رشد کے طریقہ پر درس دیا کرتا تھا۔ اگر

ہم گوی پی ٹین(۱۱۰) کے قول کو باور کریں جس کا پیڈوا کی افواہوں میں خوب نام آیا کرتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمپوناٹ(۱۱۱) نے اپنا تمام زہر اسی شخص کی تعلیمات سے اخذ کیا تھا۔ ۱۴۸۰ء میں وینس کے ایک عالم کسانڈرا فڈیلی(۱۱۲) نے پیڈوا میں مقدمات و نظریات ابن رشد کو اپنے ایک مضمون میں بیان کیا اور فلسفہ میں امتیاز خاص حاصل کیا۔ اس صورت حال کو مشکل سے مخالفت کہا جا سکتا ہے۔ انتونی ٹرام بیٹا(۱۱۳) (فقیر خورد) کے رسالہ نے جو رشدیوں کے مقابلہ میں لکھا گیا تھا ان کی گستاخی اور دیدہ دلیری میں کوئی کمی پیدا نہ کی۔ غرض کہ پندرھویں صدی عیسوی کے آخری سال ایسے تھے کہ اس زمانہ میں پیڈوا میں ابن رشد کی کامل حکومت نظر آتی ہے۔ اس زمانہ کے بہت پختہ خیال رشدیوں میں ہمیں تیباٹائیں نیکولی ٹی ورنیاس(۱۱۴) کا نام بھی شمار کرنا چاہئے جس نے پیڈوا میں ۱۴۷۱ء سے ۱۴۹۹ء تک درس دیئے ہیں۔ گیئے ٹانو کے مقابلہ میں یہ بہت زیادہ جری تھا۔ اس نے بغیر کسی تغیر و تاویل کے مسئلہ اتصال عقل کو تسلیم کر لیا تھا بلکہ یہاں تک اسے فروغ دیا کہ اس ضرر رساں غلطی کے اثر سے تمام اٹلی کو متاثر کرنے کا ملزم ٹھہرایا گیا۔ اسی کے مدرسہ میں نائیفوس(۱۱۵) نے فلسفہ ابن رشد کی تعلیم پائی تھی لیکن بعد میں ورنیاس نے ان خطرناک عقاید سے رجوع کیا اور ارواح کے تعدد اور عدم فنا پر ایک رسالہ بھی لکھا جو ۱۴۹۹ء میں شائع ہوا۔ اس رسالہ کو اس نے ڈامی نیک گرمانی(۱۱۶) کے نام پر جو اکویلیا(۱۱۷) کا بطریق تھا معنون کیا اور اس کے سامنے اقبال کیا کہ وہ آپ فلاسفہ کے لقب کو کینن یعنی بڑے پادری کے لقب سے تبدیل کرنے کو تیار ہے یعنی یہ امید(۱۱۸) تھی کہ بعض اوقات وہ فلسفہ اعلیٰ کے لقب کو نہیں بلکہ کینن (یعنی بڑے پادری) کے لقب کو استعمال کرے گا۔" یہ تبدیلی دوغی آگسٹائین بار بریگہ(۱۱۹) اور پیری بروزی اسقف پیڈوا(۱۲۰) کے دوستانہ سمجھانے بجھانے سے واقع ہوئی تھی۔ اسی اسقف نے زمانہ مابعد میں ٹائیفوس کو بھی مذہبی عدالت (انکوی زیشن) سے بچایا اور یہ ترغیب دی کہ اپنی غلطیوں کی اصلاح کر لے۔ یہ بحث اب بہت زیادہ طوالت اختیار کرتی جاتی ہے اس لئے مسائل منطقیہ کے تنگ دائرہ کو چھوڑ کر اب فلسفہ مذہب و اخلاق کی قلمرو میں داخل ہونا چاہئے۔ ہم اپنے تئیں اب مدرسہ پیڈوا کے اس شاندار زمانہ کے کنارے پر پاتے ہیں۔ جس میں ٹائیفوس۔ اچی لینی اور ہمپوناٹ کے اسماء نظر آئیں گے۔

(۶) ہمپوناٹ اور اچی لینی کی جنگ

۱۴۹۵ء میں وانیاس(۱۲۱) جو عمر رسیدہ ہو گیا تھا صرف تنہا معلم رہ گیا چونکہ اس کا اب کوئی

مدمقابل نہ رہا اس لئے کچھ غفلت سی برتنے لگا چنانچہ شاگردوں نے شکایت شروع کی اور لوگوں نے اسے بیدار کرنے کے خیال سے پیری ہمپوناٹ(۱۲۲) کو سامنے لا کھڑا کیا۔ یہ ہمپوناٹ وہ شخص ہے جس کے میدان میں آتے ہی مدرسہ پیڈوا کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اس وقت تک فلسفہ پیڈوا ایک بالکل بے ضرر مابعد الطبیعات کی شکل میں تھا پال ڈی وینسی فقیر اربانو گے ٹانوڈی ین اور خود وانیاس نے شارحین کے دایرہ سے آگے قدم نہیں بڑھایا تھا۔ اس دائرہ کا قشر اتنا سخت تھا کہ کوئی ذی حیات اور نہ کوئی خیال اس میں سے گذر کے گردش کر سکتا۔ جرات صرف الفاظ ہی الفاظ میں رہ گئی اور فلسفہ کی زبان بیں حصہ زیادہ دقیق ہو کر اس حد تک پہنچ گئی کہ کسی چیز کا پردہ باقی نہ رہا۔ خود نفسیات صرف خوش آواز لفظوں کی تیز جھنکار اور مجردات حاضرہ تک محدود تھی اس کے برخلاف ہمپوناٹ اپنی صدی کے جیتے جاگتے خیال کو سامنے پیش کرتا ہے یعنی روح انسانی کے شخصیت۔ مسئلہ ابدیت و ربوبیت باری تعالیٰ اور تمام حقائق مذہب فطری جن کی تحقیقات کی جاتی ہے اور یہ مسائل شمالی اٹلی میں پرجوش بحث و مباحثہ کے تختہ مشق بنائے جاتے ہیں۔ حسب دستور مسائل ارسطو و ابن رشد کی پوری توضیح کرتے وقت ہمپوناٹ اپنے نوجوان سامعین میں دلچسپی پیدا کرنے اور انہیں صحیح معنی میں استدلال فلسفیانہ کی تعلیم دینے کا ڈھنگ خوب جانتا تھا۔ پال جوو(۱۲۳) ان طرح طرح کے طرز و انداز اور لب و لہجوں کا تعریف سے ذکر کرتا ہے جن سے ہمپوناٹ اپنے درسوں (لکچروں) میں کام لیتا تھا۔ ہمارے سامنے یہ پرانے مدرسوں کی لکیر کا فقیر نہیں معلوم ہوتا بلکہ موجودہ زمانہ کا ایک شخص نظر آتا ہے۔

اس نئے میلان زمانہ کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے لئے ایک نئے نام کی ضرورت واقع ہوتی ہے یہ ضرورت اسکندر افرودیسی کے نام سے پوری کی جاتی ہے۔ یعنی ابن رشد اب تنہا حکمرانی نہیں کرے گا۔ مدرسہ کی تقسیم کرنی ہو گی اور اس کے حامیوں میں گنتی کے چند ناموں سے زیادہ نظر نہیں آئیں گے اور یہ نام بھی ہمیشہ ان لوگوں کے نہ ہوں گے جو سب سے زیادہ مہتمم بالشان و ذی عظمت سمجھے جاتے ہیں۔ یہ ہے وہ ابتدا جس سے فلسفہ کی دو جماعتیں ہو جاتی ہیں ایک اسکندری کہلاتی ہے اور دوسری رشدی۔ لیکن اس امتیاز کو ہمیں کوئی زیادہ اہمیت نہ دینی چاہئے۔ موسیو رٹر(۱۲۴) کا تو یہاں تک خیال ہے کہ یہ کوئی دو جماعتیں نہیں ہیں۔ انکا وجود ہی سرے سے مشتبہ(۱۲۵) ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ ان دونوں میں اگر کوئی خط امتیاز کھینچا جائے تو وہ اتنا واضح نہیں ہو سکتا جتنی کہ ہمیں توقع تھی چنانچہ سولھویں صدی عیسوی میں بہت کم ایسے اساتذہ ملیں گے جنہیں ہم حتمی طور پر کہہ سکتے ہوں کہ یہ اسکندری ہیں اور یہ

رشدی۔ دور بیداری (یعنی زمانہ احیاء و نشر علوم) کے حکمائے مشائین کی اصلی تقسیم مشائین عرب و مشائین یونان میں کی جاتی ہے لیکن یہ تقسیم ایسی نہیں کہ اسکندری و رشدی تقسیم سے مطابقت رکھنے والی کہی جائے۔ یونانی مشائین مثلاً لیانیکوس(۱۲۶) تھیومیوس نے اپنے تئیں تمام تنازعات مدرسین سے پرے رکھا ہے۔ لہٰذا بعض مورخین فلسفہ نے جن میں ٹنی مان(۱۲۷) کا نام مثال کے طور پر لیا جا سکتا ہے اس تقسیم (اسکندری و رشدی) کو جو بمشکل مرسائیل فیسین(۱۲۸) کے کسی فقرہ پر مبنی کہی جائیں گی بہت زیادہ اہمیت دے کر بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اس نتیجہ پر ہم کسی طرح اصلی ذرائع علوم کے مطالعہ کے بعد نہیں پہنچ سکتے۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابدیت روح ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر اسکندری اور رشدی باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تقریباً ۱۵۰۰ء میں جو مسئلہ کہ اہل اطالیہ کی فلسفیانہ طبیعتوں کو حرکت دے رہا تھا وہ یہی بقائے روح کا مسئلہ تھا اور جب کبھی دارالعلوم کے طلبہ کسی پروفیسر کے مذہب کو اس کے پہلے ہی لکچر سے معلوم کرنا چاہتے تو یہ سوال کر دیا کرتے تھے کہ "روح کا حال ہم سے بیان فرمایئے" سولھویں صدی عیسوی میں انسان کے اخلاقی ضمیر کو پولیٹیکل اصولوں سے جو سخت صدمہ پہنچا اس سے بعض فطین و ذہین لوگوں کی طبیعتوں کا رجحان اس طرف ہو گیا۔ پیروان ابن رشد نے یہ کہہ کر اپنی ظاہری وجاہت قائم رکھی کہ موت کے بعد عقل خدائے جل و علیٰ کی طرف لوٹ جاتی ہے اور وہاں پہنچ کر اس کی انفرادیت باقی نہیں رہتی۔ بمپوناٹ نے اسکندر افرودیسی کا مذہب اختیار کیا جس میں صاف طور پر ابدیت روح سے انکار کیا گیا ہے۔ اس نے ابدیت روح(۱۲۹) کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں مذہبی لہجہ میں عقیدہ ابن رشد پر حملہ کیا ہے اور اس کے فلسفہ کو ایک عظیم الشان غلطی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ سینٹ طامس نے جو اس عقیدہ کی تردید کی ہے تو وہ برسر صواب تھا اور نیز ارسطو کے اصلی خیالات سے بھی یہ عقاید بون بعید رکھتے ہیں۔ ارواح کی وحدت اسے ایک لغو افسانہ معلوم ہوتی ہے اور ایک مہمل شئے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "یہ بات جو ابن رشد نے ایجاد کی ہے اتنا بڑا افسانہ ہے کہ اس سے بڑا کوئی ہو نہیں سکتا اور اتنی عظیم مہیب شئے ہے کہ اس سے زیادہ سمجھ میں نہیں آ سکتی۔"

بمپوناٹ کا ایک شاگرد سائمن پورٹا(۱۳۰) جو نیپلز کا رہنے والا تھا اور جس نے ابدیت روح کے خلاف اپنے استاد کے اتباع میں کتابیں لکھی ہیں پیروان ابن رشد پر اپنے استاد کی طرح سخت حملے کرتا ہے اور الزام دیتا ہے کہ انہوں نے علم کو قصہ کہانی بنا دیا ہے اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک بچہ کی عقل بھی اسی طرح مکمل ہے جس طرح کہ ایک بڑے آدمی کی ہے۔ یہ بالکل

وہی اعتراض ہے جو مدرسہ لاک(۱۳۱) نے ڈیکارٹ(۱۳۲) کے اصلی خیالات پر عاید کیا ہے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ پوپ لیو دہم(۱۳۳) ہمپوناٹ کی تردید کا کام نایفوس رشدی کے سپرد کرتا ہے۔ یہ ایک عجیب انقلاب ہے کہ پیروان ابن رشد جو اس وقت تک شخصیت انسانی کی نفی کیا کرتے تھے تھوڑی دیر کے لئے ہمپوناٹ کے مقابلہ میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور مسئلہ ابدیت روح اور مذہبی عقاید کی حمایت کرتے ہیں۔ اسکندریوں کی مادیت محض کے مقابلہ میں اس میں شک نہیں کہ ابن رشد کے فلسفہ میں ایک حد تک روحانیت کا جلوہ نظر آتا ہے۔ نظریہ عقل فعال نے یہ تسلیم کر کے کہ علم کا مبداء و منشاء بالاتر ہے اور اس میں ایک خارجی وا تعیت نفس الامری موجود ہے تمام احساسی(۱۳۴) نظریوں کو تہہ کر کے الگ رکھ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ سولھویں صدی کے وسط میں ہم دیکھتے ہیں کہ نظریہ لوح سادہ کا طرفدار(۱۳۵) واٹو پایئزا(۱۳۶) اپنی کتاب عقل انسانی و عقل ربانی (پیڈوا ۱۵۵۵ء) میں تجربہ اور تجربہ کاری کا نام لے لیکر فلسفہ ابن رشد کی بڑی شد و مد سے تردید کر رہا ہے۔

پس یہ غلطی ہے جو لوگوں نے پیری ہمپوناٹ اور سائمن پورٹا کو پیروان ابن رشد میں شمار کیا ہے اور ان کے مسئلہ ابدیت روح کو ابن رشد سے منسوب کیا ہے بخلاف اس کے ہمپوناٹ اسکندر افرودیسی کے اقوال سند میں لایا کرتا ہے اور وہ بھی صرف اس واسطے کہ پیروان ابن رشد کے دلایل کو پارہ پارہ کرے۔ بایں ہمہ یہ التباس جسے بیل(۱۳۷) اور بروکر(۱۳۸) نے بھی محسوس کیا ہے محض بے بنیاد نہیں کہا جا سکتا۔ فلسفہ اطالیہ وسطی زمانوں کی مجرد اور انتزاعی بحثوں سے خلاصی حاصل کر کے اب اس نقطہ تک پہنچ گیا تھا کہ سیدھی سادی مادیت کے بعض مسایل سے تعلق رکھے۔ یعنی اب یہ خیال پیدا ہونے لگا تھا کہ ابدیت روح کا مسئلہ صاحبان شریعت نے اس لئے ایجاد کیا تھا کہ عام لوگ قابو میں رہیں۔ اور عالم میں شخص اول کا وجود اسباب طبیعی سے ظہور میں آیا ہے۔ معجزوں کے اثر و مظاہر جو بیان کئے جاتے ہیں وہ محض بے بنیاد باتیں ہیں۔ نمازیں' بزرگوں کی مناجات اور تبرکات مذہبیہ پر اعتقاد بھی ایک بے اثر اور مہمل شئے ہے اور مذہب صرف ان لوگوں کے لئے بنایا گیا ہے جو سادہ لوح واقع ہوئے ہیں۔
ان عقاید کو لوگ ابن رشد کا فلسفہ کہتے تھے اور یہی وہ خیالات تھے جو ہوشمند اور تعلیم یافتہ لوگ درباروں اور علمی جلسوں میں ظاہر کیا کرتے تھے اور دعویٰ کیا کرتے تھے کہ ان عقاید کا ماننے والا کاتبان انجیل و حواریوں سے بھی زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے اور ایسے شخص کی تصنیفات کا مطالعہ شوق سے کیا کرتے تھے۔ دنیا داروں (یعنی اہل مادیت) کی یہی رشدیت بے شک ہمپوناٹ کا فلسفہ تھی۔ "مدعیان ثلاثہ" کے کلمات کفر کو دوبارہ رواج دینے میں بہت کم کسرباقی

رہ گئی تھی۔ کہا جاتا تھا کہ مذہبوں کا دنیا میں آنا اور ان کا زوال پذیر ہونا یہ سب ستاروں کا اثر ہے۔ عیسائیت میں اب کوئی جان باقی نہیں رہ گئی۔ اس میں کوئی قدرت اب ایسی موجود نہیں کہ کرامتیں اور معجزے صادر کر سکے۔ ربوبیت باری تعالیٰ کے خلاف اس قضیہ محتمل الضدین کے متعلق ہم کیا کہہ سکتے ہیں جس میں صاف بد نفسی سے مزے لے لے کر وہ کہتا ہے کہ "اگر تینوں مذہب جھوٹے ہیں تو ساری دنیا دھوکہ میں رہی ہے۔ اگر ان تینوں میں صرف ایک ہی سچا ہے تو باقی دو کو جھوٹا ہونا چاہئے تب بھی ایک کثیر تعداد لوگوں کی دھوکہ میں رہی۔ کیا بظاہر یہ وہ زمانہ نہیں معلوم ہوتا جب کہ لوگ اس سوال پر بحث کر رہے تھے کہ تین صاحبان شریعت میں سے کون سب سے زیادہ کامیاب رہا اور سب سے زیادہ تعداد میں کس کے پیرو ہیں؟ الفاظ "لیجس"(۱۳۹) اور "لیجس لیٹاریز"(۱۴۰) جو اطالوی حکما "مذاہب" اور انکے بانیوں کے لئے استعمال کیا کرتے تھے دراصل کتب ابن رشد کے ترجموں سے عاریتاً" لئے گئے تھے جن میں "لیکس"(۱۴۱) کا لفظ ہمیشہ عربی لفظ "شرع" کے لئے استعمال کیا گیا ہے تہافتہ التہافہ کی وہ عبارت جس میں ابن رشد نہایت جرات کے ساتھ مذاہب کے باہم مقابلہ پر اصرار کرتا ہے لاطینی تراجم میں "سرمو ڈی لیجی بوس"(۱۴۲) (القال فی الشرائع کے نام سے مشہور ہے۔ اور شارح نے صاف اسی غرض سے نمایاں طور پر درج کی ہے۔

اہل مذہب و اہل فلسفہ کی باہمی مخالفت جو تمام قرون وسطیٰ میں پیروان ابن رشد کی خصوصیت خاص نظر آتی ہے بمپوناٹ کے نظام فلسفہ کی بھی بنیاد کہی جاتی ہے۔ بمپوناٹ ایک فلسفی کی حیثیت سے ابدیت روح کا قائل نہیں ہے مگر ایک مسیحی کی حیثیت سے اس پر ایمان رکھتا ہے۔ بعض چیزیں مذہبی حیثیت سے حق ہیں مگر فلسفیانہ نظر سے درست نہیں معلوم ہوتیں۔ مذہب کی رو سے بزرگوں کی دعاؤں اور تبرکات میں بڑا اثر ہے' جھاڑ پھونک سے بیماریاں دفع ہو سکتی ہیں مگر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایک مردہ کتے کی ہڈیوں سے یہی اثر ظاہر ہو سکتا ہے بشرطیکہ کامل اعتقاد کے ساتھ لوگ اس سے استمداد کریں۔ چار سو برس تک آزاد خیال اور مذہب سے بے پروا لوگوں کو مذہبی اشخاص کی نگاہوں میں اپنی گستاخیوں کی معذرت کے طور پر اس سے بہتر کوئی حیلہ نہیں ملا۔ سختی اور دباؤ سے ہمیشہ حیلہ و مکر کی راہ نکل آتی ہے۔ ضمیر انسانی حجتیں نکالتا ہے اور جو جو رکاوٹیں اس کی راہ میں پیدا کی جاتی ہیں ان کا پاس و لحاظ محض استخفاف و استہزا کے طور پر کرتا ہے اور یوں اپنا انتقام لیتا ہے۔

اب اگر ہم پیروان ابن رشد یا رشدئین سے ان محققین کی جماعت مراد لیں جو احیاء علوم کے زمانہ میں اس قدر بے چین اور سختیوں اور بے جا دباؤ سے پریشاں نظر آتی ہے اور جن کا

وجود اٹلی میں احیاء علوم کے زمانہ میں بکثرت تھا اور جو اپنے تئیں ابن رشد کے نام کی آڑ میں چھپائے رہتے تھے تو ہمپوناٹ کا نام رشدیوں کی صف اول میں رکھنا چاہئے اور وانینی (۱۴۳) کا یہ قول بالکل صحیح ہو گا کہ "پطرس ہمپوناٹ برتر ترین حکمائے نازک خیال جس کے جسم میں (اگر فیثا غورث (بھی زندہ ہوتا تو) سمجھتا کہ ابن رشد کی روح حلول کر گئی ہے۔" (۱۴۴)

لیکن اگر رشدئین سے وہ لوگ مراد ہیں جو مسئلہ وحدت عقل کے ماننے والے ہیں تو ہمپوناٹ کے لئے یہ نام بالکل موزوں نظر نہیں آتا اس لئے کہ اس کی تمام عمرا چیلینی (۱۴۵) سے جو فلسفہ ابن رشد کا بڑا حامی تھا لڑائی لڑنے میں صرف ہوئی ہے۔ علاوہ بریں ہمپوناٹ نے اپنی تحریروں میں ابن رشد کے ساتھ نہایت درجہ سختی برتی ہے۔ وہ اس کے خیالات کو اس قدر متجاوز عن الحد اور معنی سے معرا سمجھتا ہے کہ شبہ کرتا ہے کہ شاید ہی ایسی باتوں کو کسی نے قابل التفات سمجھا ہو اور نہ معلوم خود ابن رشد نے بھی انہیں کچھ سمجھا تھا یا نہیں۔ چونکہ ہمپوناٹ کو اسکندرا فرودیسی کے فلسفہ کا بانی مانا گیا تھا۔ گو ہم کہیں نہیں دیکھتے کہ واقعی اسکندر مذکور کا اس نے باقاعدہ اتباع کسی جگہ کیا ہو۔ اس لئے مقابلہ کے لئے ضرورت تھی کہ ا چیلینی کو رشدیوں کا سردار مانا جائے لیکن اگر یہ تصور کیا جائے کہ ا چیلینی واقعی وحدت عقل اور ابدیت مجملہ کا قائل تھا تو یہ ساری تقسیم بالکل بناوٹی معلوم ہو گی۔ گو ا چیلینی یہ پورے طور پر تسلیم کرتا ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں ابن رشد کا اصول بالکل ارسطو کے اصول کے مطابق ہے مگر تب بھی انہیں مخالف مذہب ہونے کی وجہ سے بالکل تسلیم نہیں کرتا۔ لیکن اگر دوسرے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ا چیلینی رشدی کہلانے کا ضرور مستحق ہے۔ یعنی شرح بسیط کو وہ بہت اہمیت دیتا ہے اور اس کا انداز و طریقہ بالکل مدرسئین کا سا ہے جس میں خاصی غرور علیت کی شان پائی جاتی ہے۔ مدرسہ پیڈوا میں میں ہمپوناٹ اور ا چیلینی کی ان لڑائیوں سے زیادہ کوئی شے مشہور نہیں ہے۔ ا چیلینی نے ایک مستقل رسالہ کی صورت میں اپنے آراء کا بہترین طریقہ پر اظہار کیا تھا مگر عوام الناس ہمپوناٹ ہی سے متفق تھے اور اسی کے لکچروں میں جوق در جوق جایا کرتے تھے۔ جمیعت کیمبرے (۱۴۶) نے ۱۵۲۰ء میں ان دونوں کو مجبور کیا کہ اپنا اکھاڑہ بلونا میں اٹھا لے جائیں۔ چنانچہ وہاں بھی یہ جنگ ۱۵۲۰ء تک جاری رہی اور اس وقت ختم ہوئی جب کہ دونوں نے داعی اجل کو لبیک کہا۔

اگر دیکھا جائے تو ا چیلینی صرف ایک مناظرہ کرنے والا شخص نظر آتا ہے جس نے قدیم مدرسہ پیڈوا کی روایات کو برقرار رکھا جہاں سب سے زیادہ ضروری لیاقت یہ تھی کہ عام مناظروں کی مشق پیدا کی جائے۔ مدمقابل کو دبانے کی جرات ہو اور اپنے جوابات پر کامل اعتبار

اور یقین رہے۔ تمام رشدیوں کی طرح اچیلینی بھی ہمیشہ اپنے تیئں ایک مذہبی آدمی ظاہر کیا کرتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ مذہبی اور فلسفی طریقوں میں ہمیشہ امتیاز کرتے رہنا چاہئے۔ مگر کلیسائے سان مارٹینو میگیار(۱۴۷) واقع بلونا میں اس کی قبر پر یہ شوخ کتبہ موجود ہے جس میں اس نے اپنے خیالات بہت زیادہ آزادانہ ظاہر کئے ہیں۔

"اے دوست! تم اس قبر میں اچیلینی کو ڈھونڈھنے میں غلطی کرتے ہو۔ وہ ارسطو کے ہمراہ مبارک لوگوں کی بستی میں جابسا ہے۔ اور اشیا کے ان علل و اسباب کو صاف طور سے دیکھتا ہے جن کا حال مشکل سے یہاں بیان کر سکتا تھا اور جب (اسکا) شریف سایہ میدانوں میں بلند پروازی کرتا ہو (اس وقت) ایک طویل اور دائمی خیرباد سے اسے یاد کیا کرو۔"(۱۴۸)

(۷) پیروان اسکندر افرودیسی و ابن رشد مجلس لطران

اس طرح وہ عقائد و مسائل فلسفہ جنہیں ہم پٹرارکا کے زمانہ میں زیر زمین چلے جانے اور چپکے ہی چپکے سازش کرنے پر مجبور دیکھتے تھے۔ سولھویں صدی کے شروع میں تمام اٹلی کا تقریباً سرکاری طور پر تسلیم کردہ فلسفہ سمجھا جانے لگا۔ پوپ لیو دہم(۱۴۹) کے دربار میں ابدیت روح پر بحث و مباحث کرنا داخل وضع خیال کیا جاتا تھا۔ ہمپوناٹ(۱۵۰) کی طرف اپنے میلان خاطر کو بمبو(۱۵۱) نے اب پوشیدہ نہیں رکھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے اس حکیم (یعنی ہمپوناٹ) کو حوالہ آتش ہونے سے بچایا تھا اور عدالت مذہبی (ان کوی زیشن) کی برہمی کو دفع کرنے کے لئے اس کے رسالہ ابدیت روح(۱۵۲) کی اصلاح اپنے ذمہ لی تھی۔ اسی شخص کے زیر سرپرستی ہمپوناٹ نے نائیفوس(۱۵۳) کے مقابلہ میں ایک جواب شائع کیا تھا۔ کفر آمیز فلسفہ ابن رشد کے تمام پرانے محاورے کہ دوزخ بادشاہوں کی ایک ایجاد ہے اور تمام مذہبوں میں قصے کہانیاں ہوا کرتی ہیں اور نمازیں اور قربانیاں محض پادریوں کی ایجاد ہیں۔ اب ان لوگوں کے زبان زد تھے جنہیں دربار پوپ میں بڑی رسائی تھی۔ میسی ڈی بالسین(۱۵۴) کا متشکک یہی پیرو ابن رشد تھا۔ دراں حالیکہ قرون وسطی میں یہ حالت تھی کہ جو کافر و بیدین خون مسیحؑ پر شک کرتے نظر آتے انہیں ہیچ کہا جاتا تھا۔ ان دونوں حالتوں کا فرق قابل ملاحظہ ہے ارافیل (۱۵۵) نے ایک تصویر میں ایک رشدی کو بڑی شان سے دکھایا ہے کہ وہ ایک معجزے کو خوش طبعی کی نگاہ سے ایسے ہوشیار آدمی کی طرح ترچھی نظر کر کے دیکھ رہا ہے جو گویا اشیاء کی علت و سبب سے واقف ہے اور جس نے اپنے فلسفہ ابن رشد کو خاصا پڑھ لیا ہے۔

مگر یہ بات نہ تھی کہ لوگ بعض دفعہ ظاہری حالات پر پردہ ڈالنے کے لئے کسی قدر درشتی اختیار نہ کر لیتے ہوں۔ لوگ علانیہ تو بمپوناث کو برا کہتے تھے اور خفیہ طور پر اس کی تائید کرتے تھے۔ وہ نایفوس کو زر نقد دیتے تھے کہ بمپوناث کی تردید کی جائے اور ساتھ ہی بمپوناث کو بڑھا وے دیتے تھے کہ نایفوس کا جواب ادا کرے۔ بھلا یہ لوگ کیونکر پوپ کے ایک ایسے فرمان پر اعتنا کر سکتے تھے جس پر بمبو (۱۵۶) کے بھی دستخط ہوں؟ اور ان کو یہ حکم دیا گیا ہو کہ ابدیت کے عقیدہ پر ایمان لائیں۔ وہ فرق جو اسکندریوں اور رشدیوں کے درمیان اس مسئلہ پر تھا ایسا باریک تھا کہ اس کا تمیز کرنا مشکل نظر آتا تھا۔ اول الذکر اپنے عقائد کے نتیجوں کو علانیہ تسلیم کرتے تھے جن سے گریز کرنے کے لئے آخر الذکر طرح طرح کی دروغ بافیوں سے کام لیتے تھے۔ دونوں میں اسلوب بیان، معنی اور ملحدانہ میلان ایک ہی نظر آتا تھا۔ مرسایل فی سین(۱۵۷)۔ جے۔ اے مارٹا(۱۵۸) گیسپارڈ کونٹارینی(۱۵۹) اور بعد میں چل کر انٹونی سرمانڈ(۱۶۰) نے انھیں دلایل سے ان کی مخالفت کی اور مجلس لطران نے انھیں الزامات کی ان پر بوچھاڑ کی۔

لطران کی مجلس صرف ایک قسم کی سعی لا حاصل تھی کہ اٹلی کو جس ڈگر پر وہ جا رہی تھی گامزن ہونے سے مانع آئی، لیکن اس راہ سے اس کا منہ صرف اس وقت پھرا جب کہ اصلاح مذہب (رفارمیشن) کے صدمہ نے عمل رجعی کی ایک عظیم تحریک پیدا کی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر پاپائے روم کے فرمان پر نظر ڈالی جائے تو ہم یہ باور کرنے پر مائل ہو جائیں گے کہ اس کی اجرائی محض ایک پاک و صاف جذبہ پختہ مذہبی سے رونما ہوئی تھی۔ مدرسہ پیڈوا کی تمام چال بازیوں کا اس میں لحاظ رکھا گیا تھا۔ مجلس نے ان لوگوں کو جو روح کو ابدی نہیں کہتے اور یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ عقائد گو مذہب کے منافی ہیں مگر فلسفہ حقہ کے موافق ہیں سخت نشانہ ملامت کیا ہے۔ اس میں تمام علمائے فلسفہ کو ہدایت کی گئی ہے کہ جہاں کہیں ملحدانہ خیالات کی بو پائیں ان کی خوب قلعی کھول کر تردید کریں اور جس طرح کافر و مرتد مذہب کا تعاقب کرتے ہیں اسی طرح اس قسم کے مردود و مطرود عقائد کے شوشے اٹھانے والوں کا پیچھا کریں۔ آخر میں تمام پادریوں کو حکم دیا گیا ہے کہ اگر علم مذہب اور اصول و عقائد کلیسا کے مطالعہ کو ساتھ ہی ساتھ جاری رکھنا نہیں چاہتے تو فلسفہ اور شاعری میں پانچ سال سے زیادہ وقت نہ صرف کریں۔ اس فرمان پر ۱۹ دسمبر ۱۵۱۲ء کی تاریخ ثبت ہے لیکن اس کے بعد ہی وہ زمانہ آیا جس میں بمپوناث کے مباحثے اور مناظرے انتہائی سرگرمی اور گستاخی کے درجہ تک پہنچ گئے۔ اس کا رسالہ ابدیت روح ۱۵۱۶ء میں بمقام بلونا شائع ہوا۔ جس سے معلوم ہوگا کہ مجلس لطران(۱۶۱) کے فیصلہ نے

کچھ زیادہ اثر نہیں کیا۔ خود مجلس میں چند لوگوں نے دبی زبان سے عقائد مردودہ کی حمایت میں آواز بلند کی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ کورٹی لاری(۱۶۲) ایک ایسے فرمان مورخہ ۱۳ جون ۱۵۱۸ء کا حوالہ دیتا ہے جس میں حکم دیا گیا تھا کہ بغاوت مجلس لطران کی علت میں ہمپوناٹ کا چالان کیا جائے لیکن یہ نہیں پتہ چلتا کہ اس حکم کا کچھ اثر بھی ہوا۔ مگر اندلس میں اس فیصلہ مجلس کو نسبتاً" بہت زیادہ اہمیت دی گئی۔ ریمانڈ للی(۱۶۳) کا ایک سوانح نگار جو اسی زمانہ میں تھا اس بات کا شاہد ہے کہ اس فیصلہ کو دارالعلوم پالما(۱۶۴) میں ہر سال بہت اہتمام کے ساتھ پڑھا جایا کرتا تھا۔ یہ دیکھ کر خود اسے اس قدر خوشی ہوتی ہے کہ جوش مسرت میں آکر وہ ایک نظم لکھ ڈالتا ہے جس میں بلحاظ اس جوش کے جو فتنہ ارتداد کے فرو کرنے میں پوپ لوون دہم نے دکھایا تھا اس کا مقابلہ اندلس کے کیتھولک بادشاہ کے ساتھ کیا گیا ہے اس نظم کا ایک جزو یہ ہے :۔
"جن (۱۶۵) لوگوں نے مذہب کے خلاف جرم کئے ہیں انھیں وہ انتقام گیر شعلوں سے ڈراتا ہے اور تم اجنبیوں اور بھٹکنے والوں کو مذہبی اصول سے باندھے رکھتے ہو۔ تم دو بہادر آدمی (لاوَن اور کیتھولک بادشاہ اندلس) کافی ہو کہ قول و فعل سے تمام سلطنتوں کو مسخر کر کے حضرت مسیحؑ کی فرمانبرداری میں داخل کر دو۔" لیکن یہ لائق و فائق پوپ صاحب اس تعریف کے کسی طرح مستحق نہیں تھے۔ مجلس میں جو بحث و مباحثہ ہوتا تھا اس میں زیادہ حصہ یہ اس لئے لیتا تھا کہ لڑائی لڑنے والوں کو آتش سوزاں کی نذر کرنے کی فکر کرے۔ اور اس نے ہمپوناٹ کی تردید کا حکم جو اپنے راز دار متکلم و عالم علوم مذہب آگسٹائین نایفوس کو دیا اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ یہ جھگڑا کسی طرح ختم ہو جائے بلکہ یہ تھا کہ یہ سلسلہ نزاع جاری رہے اور یہ اسے دیکھ دیکھ کر خود خوش ہو۔

(۸) آگسٹائن نایفوس

نایفوس شروع شروع میں بہت پختہ خیال رشدی تھا۔ ورنیاس کا مدرسہ چھوڑتے وقت اس نے ایک رسالہ لکھا جس کا نام القال فی العقل والشیاطین(۱۶۶) تھا جس نے بہت ہنگامہ بپا کیا اور بہت فضیحتی ہوئی۔ اس رسالہ میں وحدۃ عقل پر اس نے وہی رائے ظاہر کی تھی جو اس کے استاد کی تھی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ سوائے ان عقول کے جو اجرام سماوی کے حرکات کے باعث ہیں اور کوئی دوسری جداگانہ عقول نہیں ہیں۔ سینٹ طامس اور البرٹ نے جو دلائل ابن رشد کی تردید میں پیش کیے تھے ان کی اس رسالہ میں اس قدر کم و تحقی کی گئی تھی کہ پیروان سینٹ طامس کی برہمی سے نایفوس (۱۶۷) کو اپنی جان بچانے کے لئے

مقدس اور متحمل مزاج اسقف پیڈوا بروزی (۱۶۸) کی حفاظت کی ضرورت پڑی تھی۔ بروزی نے رائے دی کہ اس کتاب کے بعض فقرات حذف کر دو تاکہ لوگوں کا غصہ تھم جائے چنانچہ ۱۴۹۲ء میں جو نسخہ طبع ہوا اس میں سے ایسی تمام عبارتیں نکال دی گئیں۔ اس ناگہانی آفت نے نائیفوس کو زیادہ سمجھدار بنا دیا اور اس نے اپنا چولا بالکل بدل ڈالا یعنی پہلے وہ رشدی تھا مگر اس ہنگامہ کے بعد اب نہایت سخت پابند مذہب اور پر جوش کیتھولک ہو گیا۔ پیڈوا۔ سالرمو۔ رومتہ الکبریٰ نیلپس اور پیزا میں اس نے یکے بعد دیگرے سوسانوس۔ (۱۶۹) یوٹیکیوس (۱۷۰) اور فلوتھیوس (۱۷۱) کے نام سے فلسفہ ابن رشد میں ترمیم کر کے درس دیئے ہیں۔ اس نے جوہر الکون و نشاط روحانی اور خاص کر تہافتہ التہافہ کی جو شرحیں کی ہیں وہ ابن رشد کے متون کے ساتھ ہی ساتھ شائع ہوئی ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی متعدد چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں جو سال بہ سال شائع ہوتے گئے ہیں۔ یہ شخص ابن رشد کی تصنیفات کو ترتیب دیکر خود شائع کرتا ہے۔ ۱۴۹۵ء اور ۱۴۹۷ء کے مابین اس نے ابن رشد کی تمام تصنیفاف اپنی نگرانی اور حاشیہ کے ساتھ طبع کرائی ہیں۔ اس کے بعد بھی اکثر اسی کے حواشی کے ساتھ یہ طبع ہوئے ہیں۔ اس زمانہ کے بعد سے کتب خانوں میں کتب ہائے قدیم کے ساتھ ساتھ ہمعصر علماء کی بھی عمدہ تصنیفات داخل ہوتی ہیں۔ نائیفوس کا نام ابن رشد کے نام کا گویا جزو لاینفک ہو گیا اور یہ کہا جانے لگا کہ ارسطو کو صرف ابن رشد نے سمجھا ہے اور ابن رشد کو صرف نائیفوس نے سمجھا(۱۷۲)۔

صرف ارسطو ہی ان دقیق مجلدات (کے مضامین) کا علم (کامل) رکھتا ہے۔ قرطبہ (یعنی ابن رشد) ان کی توضیح میں دقت و ابہام سے کام لیتا ہے فخر نیپلز نیفوس ان دونوں (حکیموں کے مسائل) سے خوب واقف ہے اور اب زمانہ مابعد میں انھیں بہت زیادہ صاف اور واضح کر دیتا ہے۔ نیفوس نے یہ بھی خیال رکھا ہے کہ علمائے مذہب سے دشمنی مول نہ لی جائے۔ اپنی کتاب شرح تہافتہ التہافہ میں وہ اکثر ان الفاظ کا استعمال کرتا ہے۔

"لیکن ہم عیسائی لوگ ..... لیکن ہم کیتھولک مذہب والے ..." حاشیہ پر اس نے عبارتیں لکھی ہیں ان میں بھی خوب چبھتے ہوئے طعن آمیز الفاظ ہیں مثلاً۔

"ابن رشد یہ نہیں سمجھ سکتا کہ خدا ہر شے میں ہے۔ اف کس قدر جاہل ہے۔

اے بھلے آدمی تم عیسائیوں کے مافی الضمیر کو برے طور پر (یعنی غلط) سمجھتے ہو۔"

رومتہ الکبریٰ میں اسے خوب کامیابی حاصل ہوئی۔ پوپ لیو دہم(۱۷۳) نے ان خدمات کے صلہ میں اسے کاونٹ پلیٹائین(۱۷۴) بنا دیا اور میڈ یسیز(۱۷۵) کا طغرا استعمال کرنے کی اجازت دی۔ اس کا رسالہ ابدیت روح جس میں ہمپوناث کی تردید کی گئی ہے وینس میں ۱۵۱۸ء

میں شائع ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نائیفوس ان ادبی چالاکوں میں سے تھا جو اٹلی میں سولھویں صدی عیسوی میں اس قدر عام ہو گئے تھے۔ اطالوی رکابیہ مذہبوں کی طرح اسے یہ سب ڈھنگ آتے تھے کہ کس طرح مسخرہ کا سوانگ بھر کر اپنے آقا کو عیاشی و نفس پرستی کی شیخی بھری باتیں اور دلچسپ لطیفے اور چٹکلے بیان کر کر کے خوش کرنا اور اپنا کام نکالنا چاہیے۔ اس کے اخلاقی اور سیاسی رسالوں کا پڑھنا وضع میں داخل ہو گیا تھا۔ چارلس پنجم نے بھی اس پر بہت کچھ مکارم شاہانہ مبذول فرمائے۔ اس کے علاوہ اس زمانہ کی کئی ایک شاہزادیوں کی خدمت میں بھی اس کے رسوخ حاصل کرنے کی عزت نصیب ہوئی تھی۔

نائیفوس کی طبیعت کا چھچورا پن ہمیں اس کی اجازت نہیں دیتا کہ اس کے نظریات فلسفیانہ پر کسی توجہ کے ساتھ بحث کریں۔ اس کی نفسیات در حقیقت سینٹ طامس کی نفسیات ہے جس کی کہ اس نے پہلے مخالفت کی تھی۔ عقل جو جسم کی صورت ہے کثرت اعداد کو قبول کر سکتی ہے اس کی تخلیق استقرار حمل کے ساتھ ہی ہوتی ہے اور جب تک جسم زندہ رہتا ہے یہ بھی زندہ رہتی ہے۔ ارسطو اور ابن رشد دونوں میں سے کوئی بھی اس تخلیق کے راز سے واقف نہ تھا۔ باوجود اس سب کے پھر بھی نائیفوس مشائین کے اس اصول سے انکار نہیں کرتا کہ خدا کوئی نہ کوئی جدید شے خلق فرماتا رہتا ہے گو یہ فعل خلق اپنی ذات کے تصرف سے نہ سہی بلکہ ایک کارجی سبب ہی کے تصرف سے کیوں نہ ہو۔ ارسطو جس مسئلہ کو تسلیم نہیں کرتا وہ تخلیق فی الساعتہ کا فعل ہے لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنے سے کوئی امر مانع نہیں ہے کہ تخلیق کا فعل دائمی ہے اور برابر جاری و باقی رہے گا اور بوجہ استقرار نطفہ کے کسی کو اولیت نہیں دی جا سکتی۔ اپنے رسالہ ابدیت روح میں اور نیز اپنے شروح کی آخری اشاعتوں میں اس نے یہاں تک دعویٰ کیا ہے کہ ارسطو کے اصول تخلیق فی الساعتہ کے منافی نہیں ہیں اور اس حکیم کے نزدیک عقل ایک مخلوق شے سمجھی جاتی تھی۔

نائیفوس کو عام طور پر مدرسہ ابن رشد کے بڑے مہتم بالشان شخصوں میں سمجھا جاتا ہے۔ موسیو رٹر(۱۷۶) کی یہ رائے ہے کہ متعدد مقامات پر اس نے ابن رشد کی رائے کے خلاف اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ مابعد الطبیعیات کے مقالہ دوازدہم کی اس نے جو شرح لکھی ہے اس میں تو وہ ابن رشد کو ان الفاظ میں کسی قدر تحقیر کے ساتھ یاد کرتا ہے:۔

"موجودہ (۱۷۷) شرح میں ابن رشد نے تقریباً اسی قدر غلطیاں کی ہیں جتنے کہ الفاظ ہیں۔ یہ حیرت کی بات ہے کہ کس طرح اس شخص (یعنی ابن رشد) نے توضیح ارسطو میں لاطینیوں کا اس قدر اعتبار حاصل کر لیا تھا درانحالیکہ اس نے مشکل سے ایک لفظ بھی صحیح بیان کیا ہے۔"

اور اس کے شروح کو کہتا ہے کہ یہ کوئی تشریحات نہیں ہیں بلکہ مضامین کو باہم خلط ملط کر دیا ہے اور کہتا ہے کہ اس مصنف کی کتاب کو اس نے صرف اس لئے ہاتھ میں لیا ہے کہ اس کی شہرت اس قدر زیادہ ہے اور طلبائے علم کسی دوسرے استاد کے کلام کو سننا ہی پسند نہیں کرتے۔ یہ سچ ہے کہ وہ دوسری جگہ ابن رشد کی حد درجہ تعریف بھی کرتا ہے مگر اس کے برا کہنے والوں کے سامنے اپنے تیئں بہت سنگدل و بے رحم ظاہر کرتا ہے۔ ان تمام اختلافات کو دور کرنے کی کوشش کرنا میرے خیال میں بے فائدہ ہے اگر خود نائیفوس اس وقت موجود ہوتا تو وہ بھی اس قسم کی سعی کی طرف مسکرائے بغیر نہ رہتا۔

(۹) زمارہ فلسفہ ابن رشد کی مقبولیت علمائے مذہب کیتھولک میں

نائیفوس کا بے ضرر فلسفہ ابن رشد تمام سولھویں صدی میں مدرسہ پیڈوا کے سرکاری نصاب میں داخل رہا۔ فلسفہ ابن رشد کے لفظی معنی اب کسی اصول و نظریہ کے نہیں رہے بلکہ اس سے مراد وہ اعتبار تھا جو اس شارح اعظم پر ارسطو کی توضیح و تشریح مطالب کے بارے میں لوگوں کو تھا۔ علمائے مذہب بھی اس قسم کی تعلیمات کی مخالفت نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی مذہبی کتابوں کی تائید میں ایک ایسی بڑی سند کا مل جانا ان کے لئے ایک گونہ مسرت ہی کا باعث تھا۔ صرف وہی لوگ جو فلسفہ و ادب میں بدعت کو روا رکھتے تھے اسے پرانا ڈھرا اور بے معنی الفاظ سے پر کہا کرتے تھے۔ جو لوگ کہ مذہب کیتھولک کے بہت بڑے پابند اپنے آپکو سمجھا کرتے تھے وہ بھی مذکورہ بالا معنی میں رشدی کہلانا پسند کرتے تھے۔ خانقاہ چیزی نووا(۱۷۸) (کلیسائے نو واقع رومتہ الکبریٰ میں میں نے خود ایک کتب خانہ میں ان کتابوں کے درمیان جو ایک زمانہ میں سینٹ فلپ نیروی(۱۷۹) کی ملکیت تھیں تصنیفات ابن رشد کا ایک نہایت عمدہ نسخہ دیکھا ہے جو بطور یادگار کے اب تک محفوظ ہے۔ کلیسا کی طرف سے مطالعہ فلسفہ ارسطو کو نہایت درجہ نظر استحسان سے دیکھا جاتا تھا۔ کارڈنل پلاوسینی(۱۸۰) نے تو یہاں تک بیان کیا ہے کہ اگر ارسطو نہ ہوتا تو کلیسا اپنے بعض عقائد کے سمجھنے سے محروم رہتا۔ اور ابن رشد کو عام طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس سے زیادہ کوئی اور ارسطو کی شرح کرنے والا نہیں ہے۔ ایک ہمعصر کہتا ہے کہ فیثا غورث کے تلامذہ کے پاس کوئی شے اب ایسی نہیں ہے جو ہمیں حیرت و استعجاب میں ڈالے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ فلسفہ سے توغل رکھتے تھے ان کی نگاہ میں ابن رشد کے اقوال علوم متعارفہ کی مانند سمجھے جاتے تھے اور بہت عالیشان خطابات سے اسے ملقب کیا جاتا تھا۔ مثلاً

"فلسفہ مشائین کا سب سے زیادہ زیرک مترجم۔ ارسطو کے شارحین میں سب سے زیادہ عظیم الشان۔ ابن رشد اعظم اکمل الحکما۔ ارسطو کا مقدم ترین شارح۔" رشدی سے مراد ایسے شخص سے لی جاتی تھی جو باریک باریک فرق و امتیازات پر وقت صرف نہ کرتا ہو بلکہ جس نے ابن رشد کے شروح بسیط کو بہت غور و تامل کے ساتھ پڑھا ہو اور یہ لفظ اسی طرح فلسفی کا مرادف ہو گیا۔ جس طرح جالینوس طبیب کا مرادف تھا۔ سان پٹرو(۱۸۱) واقع ملک نیلپس کے باشندے مارک انٹونی زمارہ(۱۸۲) کے مدرسوں میں اس وجہ سے بہت شہرت ہوئی کہ اس نے ابن رشد کی تصنیفات پر بہت توجہ صرف کی تھی۔ اس کے حل اختلافات ارسطو و ابن رشد(۱۸۳)۔ فہرست مضامین۔ فرہنگین۔ حاشیہ کے تشریحات۔ اس کے ترکیبات نحوی یہ سب رسائل ابن رشد کے اجزائے ضروریہ بن گئے۔ غرض کہ مدرسہ پیڈوا میں ابن رشد کے ساتھ وہی ہوا جو تمام قدیم اساتذہ کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اس کے اصلی متون پر لوگ زمانہ حال کے خلاصوں کو ترجیح دینے لگے جو آسانی سے ہاتھ میں رہ سکتے تھے اور نسبتاً" زیادہ رواج پا گئے تھے۔ تمام رشدیوں میں یہ عام خرابی تھی کہ ان کے بحث اور مباحثوں میں خشکی اور موشگافیاں بہت ہوا کرتی تھیں مگر زمارہ نے اس لے کو اس قدر بڑھا دیا کہ نظیر نہیں مل سکتی۔ اس وقت پسندی و اغلاق سے اب پیڈوا میں بھی لوگ گھبرانے لگے۔ ہم ابھی یہ دیکھ چکے ہیں کہ اچیلینی جو علمی نمائش و نمود کا عادی تھا اس پر لوگ بمپوناٹ کو ترجیح دیتے تھے یہی ذلت زمارہ کو نصیب ہوئی۔ لوگ اس کی ہنسی اڑانے لگے اور تلامذہ کے ہاتھ سے دامن تحمل چھوٹنے لگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ صرف تین ہی سال درس دے سکا بمبو(۱۸۴) ۶ اکتوبر ۱۵۲۵ء کے ایک خط میں نہایت لیاقت کے ساتھ اس خوش طبعی کا ذکر کرتا ہے جو زمارہ کا قدیم طرز دیکھ کر اسے سوجھی تھی۔

"ہی اٹرانٹو(۱۸۵) ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک تمام عالموں کی نظروں میں نفرت کے قابل ہو گیا ہے۔ وہ استہزا" اس کی طرف ہنستے ہیں کیونکہ ان کا قول ہے کہ اس کا فلسفہ سرتاسر دقت الفاظ و پریشانی (معانی) سے لبریز ہے۔ وہ صرف ایک مخالف شخص ہے جس میں کسی طرح کا جذبہ نہیں اور فال بد کی طرح خوفناک سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سال جہاں تک فنون لطیفہ کا تعلق ہے (تحصیل) علم کے لئے بمشکل معدودے چند طلبہ میسر آئیں گے اور تمام علوم کی تحصیل میں اخیر درجہ پر یہ رہے گا۔ میرا یہ کوئی کام نہیں ہے لیکن چونکہ اس ملک کا ہوں اس لئے بولنے پر مجبور ہوں۔ یہ دیکھ کر مجھے صدمہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کی نگاہ میں جہاں تک آبرو کا تعلق ہے اگر یہی رفتار اشیاء رہی جو اس (مقصد) سے بہت بعید ہے جو ہم

چاہتے ہیں۔ اور جس کے لئے کوشش کرتے ہیں تو حالت کچھ اچھی اور سرسبز نہیں سمجھی جائے گی۔"(۱۸۶)

رسالہ حل اختلافات ارسطو و ابن رشد(۱۸۷) جس کی تالیف بہت حد تک زمارہ کے بعد ہوئی اور مجلس علماء(۱۸۸) (جنٹس) نے جسے مرتب کیا دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان حل اختلافات میں بکثرت ان اساتذہ کی عبارتیں منقول ہیں جو پیڈوا میں قبولیت عامہ رکھتے تھے۔ ایسے لوگوں کو جیسے کہ گا ئیلزڈی روم۔(۱۸۹) والٹر برلے۔(۱۹۰) بیکن تھارپ(۱۹۱) جین ڈی جندون۔(۱۹۲) گریگوری ڈی ریمینی۔(۱۹۳) پال ڈی وینس(۱۹۴) جیکس ڈی فارلی۔(۱۹۵) گا ٹا نوڈی ٹین۔(۱۹۶) بمپوناٹ۔(۱۹۷) اچیلینی۔(۱۹۸) اورنا ئیفوس(۱۹۹) ہیں ایک' ایک متنازعہ فیہ امر اپنی اپنی طرف کھڑے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ وہ حکایتیں ہیں جو مباحثات دارالعلوم پیڈوا کے متعلق مولف نے درج کی ہیں۔ یہ حکایتیں گویا اس مشہور مدرسہ کے بحث مباحثوں میں ہمیں مدد دینے کے لائق کر دیتی ہیں۔ گو وحدت عقل کے مسئلہ کو اس معنی میں تسلیم کیا گیا ہے کہ طبائع انسانی کے عام اصول سب ایک ہیں مگر صاف الفاظ میں اس خیال سے انکار کیا گیا ہے کہ عقل انسانی من حیث الجوہر صرف ایک ہی ہے۔ زمارہ تو ان مختلف نازک فرقوں اور باریک امتیازات پر بحث کرتا ہے جو مدرسہ پیڈوا میں اس نظریہ کے متعلق پیدا ہوئے تھے اور ان مساعی کا ذکر کرتا ہے جو ان فرقوں اور امتیازات میں ربط قائم کرنے کے لئے کی گئی تھیں۔ ابن رشد کے ساتھ ہمیشہ ادب ملحوظ رکھتا ہے اور بجائے اس کے قول کو رد کرنے کے زیادہ تر اسے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو اغلاط اس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں ان کی نسبت اس کی طرف کرنا دراصل غلط ہے۔ عقل اول سے محرک اول کا ظہور ہوتا ہے اور اس سے عالم کا۔ محرک اول موجودات کی صورت اسی طرح پر ہے جس طرح مالک اپنے غلام کی صورت ہے۔ عقل فعال نہ تو ذات باری تعالیٰ ہے جیسا کہ اسکندر کا خیال ہے اور نہ روح کی صرف ایک قوت ہے بلکہ ایک جوہر ہے جو روح سے اعلیٰ و بالاتر ہے۔ یہ قابل انفصال ہے مگر قابل فساد نہیں۔ صورت ہی اصول تفرید ہے۔ اس میں شک نہیں کہ صورت کے ساتھ ہیولا کا خیال پہلے سے ہوتا ہے مگر اس کا برعکس صحیح نہیں۔ روح عقلی (نفس ناطقہ) قابل انفصال اور ابدی ہے۔ یہ حقیقت دو طریقوں سے ہم تک پہنچتی ہے۔ انبیاء کے واسطہ سے اور نیز حکما کے راستہ سے۔ اگر کوئی شک کی صورت ہو تو انبیاء کے قول پر ایمان لانا بہتر ہے۔ نائیفوس اور زمارہ کے ساتھ جفاکش پروفیسروں کا ایک جم غفیر توضیح رسائل ابن رشد میں باہم مقابلہ کرنے کو کھڑا ہو جاتا ہے۔ انٹونی پاسی ڈی مونسلیس(۲۰۰) نے

زمارہ سے بھی زیادہ عجیب و غریب ایک فرہنگ شائع کی تھی (۱۵۶۰ء ۱۵۷۲ء)۔ جولیس پالا میڈیز(۲۰۱) نے اسی قسم کی تیسری فہرست پیش کی (ونیس ۱۵۷۰ء)۔ برنارڈن ٹامی ٹانس ڈی فلٹر(۲۰۲) نے ایک رسالہ حل اختلافات اقوال ارسطا طالیس و ابن رشد۔ زمارہ کے رسالہ کے مانند ترتیب دیا اور مسائل ابن رشد پر دلائل بھی پیش کئے ہیں۔

فلپ بانی(۲۰۳) نے بھی اس قسم کی ایک فرہنگ تالیف کی۔ ان کے علاوہ اور متعدد کتب ہیں جن کے نام یہ ہیں۔ طریقہ مطالعہ ابن رشد مطابق ابن رشد(۲۰۴) وغیرہ۔ یہ کتابیں دراصل علمائے وقت نے بظاہر تحقیقات مسائل کے طور پر لکھیں ہیں چنانچہ مارک انیٹونی ٹیسیری(۲۰۵)۔ ونسنٹ میڈیو(۲۰۶)۔ کری سائم جاویلو(۲۰۷)۔ جین فرانکاوس برانا(۲۰۸)۔ جیس بیپ ٹسٹ بگولنسی(۲۰۹) جروی اسٹیفانیلی۔(۲۱۰) شاگردان زمارہ۔ ٹراپولینی(۲۱۱)۔ اور وکٹر ٹرنکا ویلی(۲۱۲) نے اپنے درس تدریس اور تصنیفات سے ایک قسم کی تعلیمی روایتوں کو سولھویں صدی کے نصف اول تک برقرار رکھا۔

(۱۰) ابن رشد کے ترجموں کی عام طور پر ترتیب مکرر مجلس علماء (جینٹس) بگالی نی

ابن رشد کی تصنیفات کے غیر معمولی رواج نے اس کی ضرورت پیدا کر دی کہ ان کے ترجموں پر نظر ثانی کی جائے۔ پہلی مرتبہ جو نسخہ طبع ہوا تھا (پیڈوا ۱۴۷۲ء) اس کے بعد سے لوگ اس پر قانع ہو گئے تھے کہ قدیم ترجموں کو جو تیرھویں صدی عیسوی میں عربی سے کئے گئے تھے موجودہ قلمی نسخہ جات ہی سے بار بار طبع کرایا جائے۔ نا لیفوس اور زمارہ نے ان کی تصحیح و تشریح کرنے میں پوری کوشش صرف کی تھی۔ لیکن صرف ایک حد تک انھیں کامیابی ہوئی تھی۔ سولھویں صدی کے آغاز سے لوگوں نے عبری تراجم سے لاطینی میں نئے ترجمے کرنے شروع کئے۔ یہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عربی نسخے اس زمانہ میں بھی اتنے ہی کمیاب تھے جتنے کہ آج کل ہیں اور عربی جاننے والے بھی کم لوگ ملتے تھے لیکن عبرانی زبان سے ترجمہ کرنے والے بکثرت تھے۔ چنانچہ ابن سینا کی تصانیف کا بھی یہی حشر ہوا۔ پہلے ان کا ترجمہ عربی سے جیرارڈ ڈی(۲۱۳) نے کیا اس کے بعد عبرانی سے مانیٹی لوانڈری(۲۱۴) الپاگوڈی بیلون(۲۱۵) اور جین بریز(۲۱۶) وغیرہ نے کیا مگر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کا جو مقصد تھا وہ حاصل نہ ہوا اور عبرانی زبان سے جتنے ترجمے ہوئے وہ تیرھویں صدی کے تراجم سے بھی زیادہ دقیق اور مبہم

ہوئے۔

یہ نئے ترجمے عرصہ دراز تک نقل در نقل قلمی نسخوں کی شکل میں شائع ہوتے رہے بالا خر جنٹیر(۲۱۷) (مجلس علما) نے ابن رشد کے کامل ترجموں کی طبع کی ایک تجویز نکالی جس کے بمو جب جین بپٹسٹ بیگولانی ساکن ورونا(۲۱۸) کے سپرد یہ کام کیا گیا جو پیڈوا میں ایک حکیم کے نام سے اور ونیس میں طبیب کے نام سے شہرت رکھتا تھا۔ اس نئے ترجمہ کا بہت بڑا حصہ جدید تراجم سے ماخوذ تھا اور بعض رسالوں کی حد تک صرف پرانے ہی تراجم برقرار رکھے گئے تھے۔ خاص کر شروح رسالہ ہائے طبیعیات۔ افلاک۔ مابعدالطبیعیات و اخلاق لقوما جس کے ترجمے قدیم ہی رہے۔ بعض دفعہ کتاب النفس کے بعض حصوں کے لئے یہ التزام کیا گیا کہ قدیم و جدید دونوں ترجمے دو متوازی جدولوں میں درج کر دیئے جائیں۔ اکثر یہ ہوا کہ قدیم و جدید دونوں ترجموں کی ایک دوسرے کی مدد سے اصلاح کی گئی۔ بعض تلخیصات جو اس وقت تک شائع نہیں ہوئی تھیں ان پر زمارہ کا حاشیہ بھی درج کر دیا گیا۔ ترتیب و تقسیم ابواب میں اصلاح کی گئی۔ تلخیصات و شروح متوسط حصہ حصہ کر دی گئیں اور اصل متون کے بعد انھیں درج کیا گیا۔ اس کام میں بگولی نی نے بہت سرگرمی اور دلچسپی دکھلائی اور اپنے ہمعصروں کی حسب ذیل تعریف کا واقعی مستحق قرار پایا۔

"بگولی نی اور قرطبہ اسی قدر ارسطا طالیس کے رہین منت ہیں جس قدر کہ جھاڑیوں سے بھری ہوئی زمین کاشت کار کی۔"(۲۱۹) اس نے اتنی محنت کی کہ اس کام کی تکمیل سے قبل ہی تکان سے مر گیا۔ اور اس کے بعد جو رسالہ جات ۱۵۵۲ء و ۱۵۵۳ء میں شائع ہوئے وہ تحت صدارت مارک اوڈو(۲۲۰) شائع ہوئے۔

جیکب مانٹی نو یہودی۔ طرطوسہ واقع اندلس میں پیدا ہوا تھا اور پال سوم کا طبیب تھا۔ جن لوگوں نے سولھویں صدی عیسوی میں متون ابن رشد کی تصحیح عبرانی تراجم کے مقابلہ میں کرنی شروع کی تھی ان میں یہ شخص بہت جفا کش مترجم سمجھا جاتا تھا۔ اس نے تن تنہا تمام شرحوں کی نظر ثانی کی۔ بگولی نی نے اس کے ترجموں میں سے جو جو حصے مناسب معلوم ہوا لے لئے اور باقی چھوڑ دیئے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان نئے مترجموں کی مساعی نے کام کی مقدار کو اکثر دو چند کر دیا اور ایک ہی کتاب کا ترجمہ مختلف ذرائع سے وقت واحد میں ہونا پایا جاتا ہے۔

ابراہم ڈی بامیز(۲۲۱) جو سلطنت نیپلس میں بمقام لیسی(۲۲۲) پیدا ہوتا تھا اور پیڈوا میں طبیب تھا اور یہودیوں میں بڑا نحوی مشہور تھا اس نے ابن رشد کی کتب ہائے منطق کی اور رسالہ بلاغت و معانی اور رسالہ شاعری کی طرف بطور خاص توجہ کی۔ بگولی نی نے اس کے تراجم

سے مانٹی نو کے ترجموں کو صحیح کرنے کا کام لیا ہے اور رسالہ ہائے براہین و دلائل باطلہ و رسالہ بلاغت و معانی و رسالہ جوہرالکون کے ترجموں میں اسی کے ترجموں کو ترجیح دی ہے۔

جین فرینکائی بور آثاڈی ویرون(۲۲۳)۔ پروفیسر پیڈوا صرف یہی ایک عیسائی ہے جو مترجموں کی فہرست میں نظر آتا ہے۔ یہ بے حد ممکن ہے کہ بورانا نے کسی یہودی کے ترجمہ کو اپنے نام سے مشہور کر دیا ہو اس لئے کہ ہم بمشکل خیال کر سکتے ہیں کہ اس زمانہ کے عیسائیوں میں کوئی بھی عبرانی زبان اتنی جانتا ہوگا جو معمولی طریقہ پر بھی اتنی مشکل کتابوں کا جیسے کہ یہ تھیں ترجمہ کر سکے۔ علاوہ اس کے جبکہ گرد و پیش اس کثرت سے یہودی موجود تھے کہ اس کام کو چند دینار کے معاوضہ میں انجام دینے کو تیار تھے تو ضرورت ہی کیا تھی کہ کوئی شخص خود اپنے تئیں اس قدر زحمت میں ڈالتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے یہی مشہور کر دیا تھا کہ برونا کو عربی آتی ہے۔ بعض ایسی غیر شائع شدہ تحریرات سے جو مافی(۲۲۴) کے پاس تھیں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ برونا نے متعدد یونانی مصنّفین کی کتابوں کا ترجمہ کیا تھا۔ غرض کہ جو کچھ بھی ہو جو نسخے کہ مجلس علما (جنٹیز) نے شائع کئے تھے ان میں معقولات (اولیہ و ثانیہ) کی شروح بسیطہ کے ساتھ اسی کا نام نظر آتا ہے۔ اس سے پہلے اس کتاب کی صرف شروح متوسطہ پائی جاتی تھیں۔ برونا کے تراجم ۱۵۵۱ء میں طبع ہو چکے تھے مگر مارک اوڈر اس ترجمہ کی خرابیاں کھلم کھلا بیان کرتا ہے۔ اور اس کی غلطیوں کی صحت بھی مانٹی نو کے ترجموں سے مجبوراً کرتا جاتا ہے۔ پولوس اسرائیلی نے تلخیص رسالہ الفلک اور مقدمہ مقالہ دوازدہم مابعد الطبیعیات کا ترجمہ کیا۔ وائٹل میوس(۲۲۵) نے تلخیص رسالہ تولید کا ترجمہ کیا۔ کالو کلونیم(۲۲۶) طبیب نیپلز تہافتہ التہافہ اور مکتوب براتصال عقول منفصلہ کا مترجم ہے۔ اس کا ترجمہ اس ترجمہ سے زیادہ مکمل ہے جو ۱۳۲۸ء میں کلونیم ابن کلونیم ابن میر نے عربی سے کیا تھا جو ۱۴۹۷ء میں نیفوس کی شرح کے ساتھ طبع ہوا تھا۔ بایں ہمہ اس ترجمہ سے اس کی کوئی زیادہ تعریف نہیں نکلتی۔ یہ ایسا مبہم اور دقیق الفہم ہے کہ ایسا کوئی نسخہ میرے علم میں نہیں آیا۔ پوکاک نے خوب ہی سمجھ کر یہ فقرہ کہا ہے کہ یہ ترجمہ دو طرح پر تہافہ کے نام کا مستحق ہے(۲۲۷) (یہ ترجمہ نہیں ہے بلکہ قتل عام ہے ولف(۲۲۸) نے کالو کی طرف اسولہ طبیعیات ابن رشد کا ایک ترجمہ بھی منسوب کیا ہے جس کے ساتھ موسیٰ ناربانی کی شرح بھی ہے۔

شاہی کتب خانہ پیرس (عمارت کتب قدیم ۶۵۰۷) میں الطبیعیات کی شرح متوسط کا ایک لاطینی نسخہ موجود ہے۔ یہ شرح عبرانی ترجمہ اصل کتاب مترجمہ زکریا ابن اسحاق پر کی گئی تھی اور کبھی طبع نہیں ہوئی۔ اس ترجمہ کو بتاریخ ۷ جون ۱۵۰۰ء و ٹیلس ڈ یکٹی لومی ٹاس(۲۲۹) عالم

ادب و فاضل طب) نے اکویلیا(۲۳۰) کے بطریق کارڈنل ڈامینیک گریمانی(۲۳۱) کے حکم سے انجام دیا تھا۔ اس مترجم کا نام بھی کسی کو معلوم نہیں اور بالکل غیر معروف ہے۔ ایلک ڈل میڈیگو(۲۳۲) کا بھی شمار ان یہودیوں میں کیا جاتا ہے جنھوں نے تصنیفات ابن رشد کا ایک سلیس اور قابل فہم ترجمہ مدرسہ پیڈوا کو پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے جوہرالکون۔ شرح رسالہ شہاب ثاقب' اسولہ معقولات الاولیہ کا ترجمہ کیا تھا جن کو (۱۴۷۷ء میں) بمقام ونیس آلڈی(۲۳۳) نے طبع کرایا تھا۔ اسی شخص نے مابعد الطبیعیات کے ابتدائی سات مقالوں کی شرح متوسط کا بھی ترجمہ کیا تھا جو ۱۵۶۰ء میں پہلی مرتبہ زیور طبع سے آراستہ ہوئی تھی۔ موت نے جلدی کی اور جس کام کا اس نے بیڑا اٹھایا تھا وہ تمام نہیں ہونے پایا۔ یہ بھی غالب خیال ہے کہ لوگوں نے اس کی بعض شرحوں کو جو اس نے رسائل ابن رشد پر خود لکھی تھیں ترجمہ ہی سمجھا ہے۔

زمانہ نے جو برتاؤ ابن رشد کی کتب فلسفہ کے ساتھ کیا وہی کتب طب کے ساتھ کیا۔ سولھویں صدی کے وسط میں لوگوں کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کا دوبارہ ترجمہ کیا جائے اور ان کی تکمیل اور تصحیح بھی کی جائے۔ جین بپٹسٹ براورین شامپیر(۲۳۴) نے جو سمفورین شامپیر(۲۳۵) کا بھتیجا اور شاہ ہنری ثانی کا طبیب دوم تھا الکلیات کے مقالہ ہائے دوم و ششم و ہفتم کا ترجمہ عبرانی سے خود کیا یا کرایا اور المجموعہ کے نام سے شائع کیا۔ مانٹی تو نے بھی مقالہ پنجم (کلیات) کے بعض ابواب کا اسی طرح ترجمہ کیا۔ اندری الپاگوڈی بیلون(۲۳۶) نے ارجوزہ ابن سینا کی شرح پر نظر ثانی کی اور مقالہ التریاق بھی اندری ڈیلا کروسی(۲۳۷) جراح ونیس کے قلمی نسخہ سے مطابقت کر کے طبع کیا گیا۔ مجلس علماء (جنٹیز) نے مطبوعات مابعد کا کام اس سے زیادہ نہیں کیا کہ مطبوعات ۱۵۵۳ء کو دوبارہ طبع کرا دیا۔ ان کے دیباچوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کی بڑی مانگ تھی۔ جس طرح دیگر مقبول عام کتب علوم قدیم جلد ختم ہو جایا کرتی تھیں اسی طرح دو تین سال میں یہ ایک دفعہ کی طبع کی ہوئی تمام کتابیں ختم ہو جایا کرتی تھیں۔

(۱۱) فلسفہ ابن رشد کی مخالفت۔ مخالفت جمعیتہ یونانیین

ایک حکومت جو اس قدر خود مختار اور مطلق العنان ہو لوگوں کی طبیعتوں میں آزادی کا جوش بھڑکائے بغیر نہیں رہ سکتی۔ جو لوگ اس زمانہ میں قرون وسطی کے کھنڈروں پر تمدن جدید کی عمارت کھڑی کرنے کا کام مستعدی کے ساتھ انجام دے رہے تھے ان کی راہ میں عربوں کا

فلسفہ ارسطو جو ابن رشد کی ذات میں ان کے سامنے نمایاں تھا سخت حارج تھا۔ اٹلی میں انقلاب پسند طبیعتوں میں کبھی اعتدال نہیں رہا ہے۔ ارسطو اب فوراً ایک قیدی بنا لیا گیا۔ اسے مانع اصلاح کہا گیا۔ نوع انسانی کا قاتل ٹھہرایا گیا کہ جس نے اپنے قلم سے دنیا کو اسی طرح تباہ و برباد کر دیا جیسے کہ اسکندر نے اپنی تلوار سے برباد کیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد پر بھی نزلہ گرا اور اس کے اقتدار کو صدمہ پہنچنے لگا۔ غرض کہ تمام مہذب و تربیت یافتہ اشخاص کی طعن و استہزا کا ہدف ملامت یہ عرب اور یہ وحشی بن گیا۔ اصلی اور مستند یونانی نسخوں کے مل جانے سے غرور میں سرشار ہو کر علمائے علم الالسنہ اور دیگر جماعتیں جو اپنے آپ کو یونانی' افلاطونی اور بقراطی کہلاتی تھیں اس مردود و متبختر یونان کو نفرت سے دیکھنے لگیں جس کا عربوں کے واسطہ سے انہیں تعارف حاصل ہوا تھا۔ یہ زرق برق فلسفہ مدرسین یہ ست و حقیر مقولے اور یہ وحشیانہ زبان و طرز ادا ان لوگوں کو جن کی طبیعتیں علوم قدیم سے مہذب و شائستہ ہو کر عمدہ صورتوں اور صحیح طریقہ تخیل و تصور کی طرف مایل ہو گئی تھیں ناقابل برداشت معلوم ہونے لگا۔ حتیٰ کہ پٹرارکا تک کو بھی ارسطو کے مطالعہ میں دلچسپی کم ہونے لگی۔ پندرھویں صدی کی جمعیتہ مجددین ادب قدیم(۲۳۸) (ہیومنسٹ) نے یک زبان ہو کر کہہ دیا کہ ابن رشد کا مفہوم ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ اس میں نہ کوئی معنی ہیں اور نہ اس قابل ہے کہ کوئی مہذب و شائستہ مزاج آدمی اس طرف توجہ کرے۔ اس کا ابہام ضرب المثل ہو گیا اور اس کے پیروؤں کو "معنا" کہا جاتا کہ یہ حضرات اس شئے کی تلاش کر رہے ہیں جو کہیں وجود ہی نہیں رکھتی۔ فلسفہ مدرسیین نے بتدریج اصل متن ارسطو سے دور ہو کر اور ارسطو کی جگہ ابن رشد کو دے کر اور شرح کی جگہ مدرسوں اور معلموں کے نوٹ پڑھا کر ایک ایسا مصنوعی ارسطو پیدا کر دیا تھا جسے اپنی اصل سے اسی قدر مشابہت تھی جس قدر کہ پیری کامسٹر(۲۳۹) کے تاریخ مدرسیین کو انجیل کے عبرانی نسخہ سے ہے۔ ترجموں کی خامی اور قلمی مسودات اور پندرھویں صدی عیسوی کے مطبوعات کی غلطیوں نے متون ارسطو کے مطالعہ کو تقریباً ناممکن کر دیا تھا۔ جو عبارتیں کچھ بامعنی نظر آتی تھیں ان کی قریب المفہوم تاویلات کر کے لوگ قانع ہو جاتے تھے اور بعض ایسے اصولوں پر اکتفا کرتے تھے جو انہوں نے ارسطو کے طرف منسوب کرنے کا ارادہ کر لیا تھا تاکہ اس کی آڑ میں خود اپنا ایک نظام قائم کر سکیں۔ پھر جب ارسطاطالیس کے اصلی یونانی متن طبع ہوئے تو گویا ایک نئی کتاب نظر آئی اور تمام شائستہ اور مہذب اشخاص یہ کہنے لگے کہ اب صرف ایک بات باقی رہ گئی ہے وہ یہ کہ ازمنہ وسطیٰ کے تمام تراجم و شروح کو خود اپنی گرد میں اٹا پڑا رہنے دیں تاکہ صرف عام متون کتب سے حکمائے مشائین کا فلسفہ تحصیل کر سکیں۔ لیکن

جو بات رسم و رواج میں داخل ہو جایا کرتی ہے وہ جلدی مغلوب نہیں ہوتی۔ تھوڈور گاڑا۔ جرجیس ترا بزندی۔ آرگاٹرو پیول اور ارمولا باربرو نے جس وقت یونان کے پرانے علوم کو دوبارہ زندہ کیا اس وقت بھی وسطی زمانوں کے پرانے ترجموں اور قدیم شرحوں کے ماننے والے بہت باقی تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی فلسفہ ارسطو میں جو اصل متون سے ارسطو کے خیالات بیان کرنا چاہتا تھا اور اس فلسفہ میں جو یونانی شارعین مثلاً اسکندر افرودیسی اور سامسطیوس وغیرہ کی مدد سے اس حکیم کے مضامین کی توضیح کرتا تھا سخت نزاع شروع ہوئی۔

چوتھی اپریل ۱۴۹۷ء کو نکولس لیانی تھومیوس (۲۴۰)' پیڈوا میں سریر آرائے علوم قدیمہ ہوا تاکہ یونانی زبان میں فلسفہ ارسطو کی تعلیم دئے۔ بمبو(۲۴۱) نے اس واقعہ کی جس نے گویا تعلیم فلسفہ میں ایک نئے دور کا آغاز کیا تھا تہنیت میں ایک نظم لکھی ہے۔ لیائی سوس نے فلسفہ ازمنہ وسطٰی کے مدمقابل جو بحث و مباحثے کئے' جو طبی تعلیم بالکل بقراط کے اصول پر دی' جس انداز جمیل سے اس نے کتابیں لکھیں اور جس فصیح اللسانی سے سسرو کے مانند اس نے تقریریں کیں ان سب پر نظر کر کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ناقدانہ اور ٹھیٹ یونانی الاصل فلسفہ کی تعلیم کا وہ بانی مبانی ہے۔ اس کی نیک مزاجی نے اسے سب و شتم میں پڑنے سے باز رکھا۔ اس نے یہاں تک تواضع سے کام لیا کہ ابن رشد کو ایک ممتاز مترجم شمار کیا اور کہا کہ "ابن رشد (باستثناء اہل یونان) ارسطاطالیس کا ایک نہایت مہتم بالشان ترجمان ہے۔(۲۴۲)" یہی نہیں بلکہ وہ ابن رشد کے نفسیات کا سہارا لیتا ہے تاکہ ارسطو اور افلاطون میں مطابقت قائم کرے اور روح کے ازلی و ابدی ہونے کو ثابت کرے۔

تمام سولھویں صدی میں یہی حالت رہی کہ زمانہ کے مشہور لوگ وحشیان فلسفہ و طب (یعنی حکمائے مدرسیین) کے خلاف جنگ کا وعظ کرتے رہے۔ نوجوان طالب علم مدرسیین کی مضمون آفرینیوں کو چھوڑ کر صرف زبان یونانی پڑھنے کا خواب دیکھنے لگے تاکہ ارسطو کا کلام اصل متون سے پڑھ سکیں۔ یہی وجہ ہوئی کہ متبحر و تصنع پسند زمارہ کو اس کے فلسفہ ابن رشد کے سننے کے لئے بھی سامعین نہیں ملتے تھے۔ بمبو نے ایک خط رانو سیو (۲۴۳) کو لکھا تھا جس کا اقتباس اوپر درج کیا گیا ہے۔ اسی خط میں وہ لکھتا ہے کہ "یہ ایک ایسا مصنف ہے جسے دوسرے عمدہ اہل تصنیف نے آج کل ترک کر دیا ہے اور (عام) میلان یہ ہے کہ (اصل) یونانی شرحوں کو دیکھا جائے اور خود اصلی یونانی متون (کے مطالعہ) کو ترقی دی جائے۔" یہی انقلاب علم طب میں بھی رونما ہوا۔ بقراط اور جالینوس کے اقوال کو اب سوائے یونانی کے کسی اور زبان میں غلطی سے پاک نہیں سمجھتے تھے۔ طامس گونٹنا (۲۴۴) اپنے مطبوعات ابن رشد کے مقدمہ میں کہتا ہے کہ

—— "ہمارے اجداد کسی شئے کو خواہ فلسفہ میں ہو یا طب میں۔ جو عربوں کے ذریعہ سے ان تک نہ پہنچی ہو قابل تعریف سمجھتے ہی نہ تھے اب یہ ہمارا زمانہ آیا ہے جس میں برخلاف اس کے تمام علوم کو جو عربوں سے منسوب ہوں پامال کیا جا رہا ہے اور صرف اسی شئے کی تعریف کی جا رہی ہے اور اسی کو تسلیم کیا جاتا ہے جو خزانہ یونان سے برآمد کیا گیا ہو۔ یہ زمانہ صرف یونانیوں کی تعظیم و تکریم کرتا ہے اور سوائے ان کے طب و فلسفہ و معقولات میں کسی کی استادی تسلیم ہی نہیں کی جاتی۔ جسے یونانی زبان نہیں آتی اسے گویا کچھ نہیں آتا۔ فلاسفہ اور اطبا کی باہمی نزاع کی یہی وجہ ہے۔ ان جھگڑوں میں ایسی سرگرمی ظاہر ہو رہی ہے کہ مریض نہیں جانتے کہ کس فرقہ سے رجوع ہوں اور بجائے مرض کے اکثر اسی وبا سے ہلاک ہو جاتے ہیں۔ جین بروا ین شاپیر(۲۴۵) مقدمہ مجموعہ طب ابن رشد(۵۴۶) میں جو ۱۵۳۷ء کی تصنیف ہے یہ کہتا ہے کہ اس کے زمانہ کے نوجوان طلباء عرب اطباء سے نفرت کرتے اور ان کے اقوال پر کان دھرنے کی پروا نہیں کرتے تھے۔

(۱۲) افلاطونیوں کی جمعیتہ کی مخالفت سایل فیسین

فلسفہ و علوم یونانی کا احیا جس کا اعلان پیڈوا' وینس اور شمالی اٹلی میں ارسطو کے اصلی یونانی متون کے واپس آنے سے ہوا تھا فلارنس میں اسی طرح ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ افلاطون کی طرف پھر رجوع کرنے لگتے ہیں۔ فلارنس اور پیڈوا عام فلسفہ اور فنون کے اٹلی میں دو رکن ہیں۔ فلارنس اور ٹسکنی(۲۴۷) فن میں اعلےٰ معیار خیال اور فلسفہ میں روحانیت کے مرکز کیے جاتے ہیں اور وینس' پیڈوا' بلونا لمبارڈی' تجزیہ و تحلیل خیال' معقولیت اور ایک طرح کے ایجابی میلان طبع کے گھرانے جاتے ہیں۔ پس کریگی(۲۴۸) اور روسیلائی گارڈنس(۲۴۹) کے مکالمات کے لئے افلاطون الٰہی اور مدارس وینس (جن کی بنیاد حزم و انجام بینی پر ہے ان کے) لئے ارسطو ہی زیادہ موزوں و مناسب معلوم ہوتا ہے۔ پہلی نظر میں ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک مدرسہ جو اپنے متبحر و انداز وقت پسندی کی وجہ سے خاص شہرت رکھتا تھا اور جس کی تاریخ ہم نے یہاں بیان کرنے کی کوشش کی ہے ایک ایسے شہر کا سرکاری مدرسہ تھا جو ہمارے متخیلہ میں شعر و شاعری کی بوباس سے بسا ہوا ہے لیکن پھر زیادہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مدرسہ اہل وینس کے خصوصیات طبع کے بالکل مطابق تھا۔ جیتار(۲۵۰) و جنو ریتو(۲۵۱)' جیسے نقاشی میں ہیں بالکل ویسا ہی یہ شہر فلسفہ میں ہے۔ اصل میں فلسفہ اور شاعری کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور فلسفہ بھی دیگر انواع کے ساتھ شاعری کی ایک نوع ہے۔ شعر و شاعری کے جو

ملک ہیں وہی فلسفہ کے بھی ملک ہیں۔ لیکن اہل وینس کی خصوصیت خاص میں نہ فن داخل ہیں اور نہ شاعری مثلاً کلیسائے پائیزا(۲۵۲) کے مقابلہ میں (کلیسائی) سینٹ مارک کیا شئے ہے؟ سائنا اور پروزا(۲۵۳) کے مڈوناؤں(۲۵۴) کو دیکھنے کے بعد کون شخص وینس کے مڈونا کا تصور کر سکتا ہے؟ جنٹا کل بلینی(۲۵۵) اور پیرس بارڈون(۲۵۶) نے جو رسومات اہل وینس کی تصویریں کھینچی ہیں۔ ان کے آدمیوں کے مضبوط سروں کو غور سے دیکھو۔ کیا تمہیں کسی خیال کا پتہ چلتا ہے یا کوئی اعلےٰ معیار نظر آتا ہے؟ نہیں۔ بلکہ استقلال طبع اور عمل کا یہاں اک نشان ملتا ہے اور اس گل شباب کے بجائے جو ہمیشہ سواحل آرنو(۲۵۷) پر خنداں نظر آتا ہے یہاں ایک پختہ عمر آدمی کا پکا پن اور اس عالم کے اشیاء کا صحیح اور مستحکم ادراک نظر آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آزادی خیال کے بارے میں فلارنس کو وینس پر رشک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کوئی جگہ ایسی نہ ہوگی جہاں اس جگہ سے زیادہ آزادی رائے اور اشیاء مقدسہ کے ساتھ بے حرمتی برتی جاتی ہو۔ حتیٰ کہ سائنا کے کیتھراین مقدس(۲۵۸) کی کرامتیں بھی جن کی خود اہل سائنا تصدیق کرتے تھے ناقابل اعتبار سمجھی جاتی تھیں۔ تمام مذاہب متقابلہ کے کفر آمیز خیالات بھلا کہیں بھی ایسی گستاخی کے ساتھ ظاہر کئے گئے ہیں۔ جیسے کہ ڈیکامران(۲۵۹) کے تیسرے قصہ میں لکھے گئے ہیں۔ وہ جواب جو ملکی سڈیک(۲۶۰) یہودی نے صلاح الدین کو دیا تھا ایک ایسا جواب تھا جسے پوکچیو کہتا ہے کہ نہایت دانشمندانہ تھا۔ مگر یہ جواب اس قسم کا تھا کہ یورپ کے دیگر حصوں میں شعلہ ہائے آتش بلند کر دیتا لیکن فلارنس میں صرف ایک شوخ و شنگ تبسم سے زیادہ نتیجہ نہ نکلا۔ اس متبختزانہ عبا کے بجائے جسے وینس کے اہل کفر و الحاد زیب تن کیا کرتے تھے فلارنس کے اہل الحاد و حامیان آزادی خیال نے زیر لب تبسم اور چھچھورے پن کے ساتھ اپنے تئیں دنیا داری اور جوانی کی شادمانی و کامرانی میں ڈال دیا۔ وینس ان سخت پسندی اور صحت و احتیاط کی عادتوں سے فلسفہ تک پہنچا جو ہمیں عمل و اکتساب اور امور دنیاوی کے برتنے سے حاصل ہوا کرتی ہیں۔ اور فلارنس اس سلامتی طبع و ضمیر کی مدد سے جہاں ایک اعلےٰ معیار کے تمام اجزا ایک مناسبت کے ساتھ اندر موجود رہتے ہیں نیز اس تازگی اور سیرت کی باد بہاری کی اعانت سے جو ہم فائیسولی(۲۶۱) کی پہاڑیوں کے دامن میں پاتے ہیں اس مرتبہ حکمت تک پہنچا۔ مرسایل فیسین(۲۶۲) خود بیان کرتا ہے کہ وینس کے رشدی فلسفہ مشائین کے خلاف لوگوں کے خیالات بدل جانے کی وجہ ہے جو اس نے افلاطونی روایات کو دوبارہ زندہ کرنا چاہا تھا۔ کفر و الحاد کی جڑیں اسے اس قدر گہری جمی ہوئی معلوم ہوتی ہیں کہ سوائے معجزات یا فلسفہ مذہب کے اور کوئی سامان مقابلہ کے لئے نظر نہیں آتا۔ وہ افلاطون یا

فلاطینوس(۲۶۳) کا ترجمہ صرف اس لئے کرتا ہے کہ یہ لوگ فلسفی تھے اور فلسفی ہونے کی حیثیت سے خیال تھا کہ بمقابلہ اولیاء یا انبیاء کے ان کے اقوال لوگوں کے سامنے زیادہ قابل قبول ٹھہریں گے۔ ابن ارشد کے ساتھ جو الحاوی فلسفہ مشائین کا علمبردار تھا بہت حقارت کا برتاؤ کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسے یونانی زبان نہیں آتی تھی اور اس نے ہرگز ارسطو کے کسی قول کو نہیں سمجھا۔ افلاطونی علم المذہب کے مقالہ پانز دہم میں تمام تر ابن رشد کے مسئلہ اتصال عقل کی تردید ہے۔ فیسین کے استدلال میں نہ تو صفائی کی کمی ہے اور نہ نزاکت و موشگافیوں کی۔ وہ کہتا ہے کہ نظریہ ابن رشد کی رو سے ادراک کا تعلق کسی خاص فرد سے نہیں رہے گا۔ اس کی آزادی افعال و آزادی ارادہ کی صورت سمجھ میں نہیں آئے گی۔ اپنی تائید میں وہ علم نجوم سے بھی دلیلیں لایا ہے کہ ارواح سب ایک نہیں ہیں۔ ارواح یا تو زحلی ہیں یا مریخی اور متعلق بہ مشتری ہیں یا عطاردی۔ ابن رشد کے مسئلہ ربوبیت کی بھی اس نے نہایت وضاحت کے ساتھ تردید کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدائے عزوجل ہر شئے کا جلوہ خود اپنی ذات میں مشاہدہ فرماتا ہے۔ چونکہ وہ ہمیشہ اس شئے کو جو عام طور پر خیر ترین ہے غلبہ دینی کے لئے مستعد و آمادہ رہتا ہے اس لئے اسے کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ان بڑی اشیاء کی طرف سے توجہ ہٹا کر چھوٹی اشیاء کی طرف نظر ڈالے جمسٹ ہیلیتھان(۲۶۴) اور بساریوں(۲۶۵) نے بھی جو مرسایل فیسین کے پہلے گزرے ہیں مخالفت کا اظہار کیا ہے۔ مگر آخرالذکر نے فلسفہ افلاطونی کی طرف سے نظریات ابن رشد کی تردید کی ہے۔ پتریزی(۲۶۶) اس سے زیادہ سخت ہے۔ ایک ایسی غلطی کی بناء پر جس کی بار بار تکرار ہوتی رہی ہے اس نے بھی یہ خیال کر کے کہ حکمائے مدرسیین صرف ابن رشد ہی کے ذریعہ سے ارسطو سے روشناس تھے اپنی نظر میں ابن رشد ہی کو فلسفہ مدرسیین کی تمام خرابیوں کا ذمہ دار قرار دیا ہے اور اسی کو پیچیدہ اور دقیق سوالوں کی' اس تمام ابتری کا جوابدہ سمجھتا ہے جس نے فلسفہ کے میدان کو اپنی آماجگاہ بنا رکھا تھا۔

(۱۴) فرقہ ہیومنسٹ کی مخالفت لوی وائیوی۔ پک ڈیلا میرانڈول

اس بیزاری کا اندازہ کرنے کے لئے جو زمانہ احیاء و نشر علوم میں تعلیم یافتہ اشخاص کو فلسفہ ابن رشد کے ساتھ پیدا ہو گئی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ بذریعہ تجربہ اس طرز تحریر سے واقفیت حاصل کی جائے جو اس قدر وحشیانہ الفاظ سے پر ہے۔ اسی طرح اس پیچیدہ بحث مباحثوں اور ناقابل برداشت موشگافیوں سے بھی روشناس ہونا چاہئے جو مدرسہ رشدیہ کی خصوصیات میں سے تھیں۔ لوی ورائیوی(۲۶۷) کہتا ہے کہ "پہلے اس سے زیادہ دلچسپ کوئی شے نہیں معلوم ہوتی

تھی کہ اس عالم کے باغ کو فکر و تصور کی آماجگاہ بنایا جائے مگر ان لوگوں (یعنی رشدیوں) نے طبائع انسانی کو دکھ اور اذیت پہنچانے کے لئے وہاں سولیاں نصب کر دیں۔ اب خود ہی سوچو کہ ان الفاظ سے جیسے کہ ذیل میں درج کئے جاتے ہیں ان لوگوں پر جیسے والا(۲۶۸)' باربرو(۲۶۹) اور بمبو(۲۷۰) تھے کیا اثر پیدا ہوا ہو گا۔ ہر روح سب سے پہلے اپنے تئیں یعنی اپنے وجود کا ادراک کرتی ہے جس کا نام ذات(۲۷۱) ہے اس کے بعد وہ زبر(۲۷۲) کا ادراک کرتی ہے جس نے اسے اس کا وجود بخشا ہے۔" یہ ایک ایسی صورت ہے کہ ہم بھی پک ڈیلا میرانڈول(۲۷۳) کے ہمزبان ہو کر کہتے ہیں کہ "ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تمھارا کام یہ نہیں ہے کہ شستہ و مہذب طریقہ پر کلام کرو لیکن یہ ضرور تم سے توقع کی جاتی ہے کہ اشیاء کو عبارت آرائی کے طور پر نہ سہی مگر موزوں و مناسب الفاظ میں تو ضرور واضح کر دو۔ مگر کم سے کم لاطینی زبان میں بھی تم یہ نہیں کر سکتے۔ میں تم سے ایک آراستہ و پیراستہ تقریر زبردستی نہیں کرانا چاہتا لیکن میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ ایک بھدی تقریر کی جائے۔ میں ایک پیاری مہکنے والی چیز کی تمنا نہیں کرتا۔ مگر ایک بدبودار شئے بھی نہیں طلب کرتا۔ میں یہ نہیں توقع رکھتا کہ یہ ایک شائستہ و شستہ چیز ہو لیکن یہ بھی نہیں چاہتا کہ بالکل غفلت میں لکھی جائے۔ ہم عیش و راحت کی امید نہیں رکھتے بلکہ ایذا و آزار کی شکایت پیش کرتے ہیں۔"

نزولیوس نے اپنی کتاب "مخالفت گنجلک زبانی" (انٹی باربروس) میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں بیان کیا تھا کہ تعلیم یافتہ اشخاص بہت زور دے رہے ہیں کہ فلسفہ میں معمولی زبان استعمال کی جائے اور اصطلاحی ڈھرا جسے طرز تحریر پیرس کہتے ہیں ترک کر دیا جائے۔ یہ حال بلاشک صحیح تھا اور اس تجویز کو کسی طرح بچوں کی تجویز نہیں کہہ سکتے تھے اور نہ ایک حامی فصاحت کا خبط اسے کہا جا سکتا تھا۔ زبان کی اصلاح سے زیادہ کسی دوسری شئے کی اصلاح کی ضرورت نہ تھی۔ ترقی کی پہلی شرط یہ تھی کہ طرز انشائے مدرسین کو ناقابل برداشت قیود سے جنھوں نے تمام نزاکتوں کا خون کر دیا تھا آزاد کیا جائے۔

اس صدی کا آدمی جس کے کارناموں میں جذبات مختلفہ کی یہ جنگ بہترین صورت میں نظر آتی ہے۔ پک ڈیلا میرانڈول(۲۷۴) ہے۔ پک شروع میں عربیت کے اثر سے آزاد نہیں تھا۔ ایلی ڈل میڈیگو رشدی(۲۷۵) اس کا استاد تھا۔ اس تعلیم کے برے اثر سے کلی نجات اسے کبھی حاصل نہ ہوئی۔ اپنے مشہور فلسفہ کے دنگل کے لئے اس نے جو نو سو سوال ترتیب دیئے تھے ان میں مدرسین کی وقت پسندی صاف موجود تھی اور خاص کر ابن رشد کو ایک بڑی اہم جگہ دی گئی تھی۔ وہ اپنے معذرت نامہ (اپالوجیا)(۲۷۶) میں کہتا ہے کہ "یہ بات عربوں میں ملے

گی۔ ابن رشد میں (ملیگی) جو مستقل مزاج اور ناقابل شکست ہے الفارابی میں جو متین اور پختہ فکر ہے۔ نیز ابن سینا میں (ملیگی) جو ربانی و افلاطونی المشرب ہے" ایک دوسری جگہ وہ ابن رشد کے متعلق کہتا ہے "حکمائے ارسطاطالیسی کے گروہ میں مشہور اور اشیائے فطرت کا عاشق زار ہے" پک یہ ارادہ کرتا ہے کہ ابن سینا اور ابن رشد نیز افلاطون و ارسطو کے باہمی اختلافات کو رفع کرے۔ دارالعلوم کائم برا(۲۷۷) والے اسے رشدیوں میں شمار کرتے ہیں مگر پک پر آخرکار اچھے اثرات کا رنگ جما۔ ایک خط جو اس نے ارمولا باربرو(۲۷۸) کے نام لکھا ہے اس میں اپنی طبیعت کے نئے میلان کو ظاہر کرتا ہے۔ اس خط میں لکھتا ہے وہ تمہارا آخری خط مجھے ملا جس میں ان وحشی فلاسفہ کی تم نے خوب خبر لی ہے۔ یہ فلاسفہ تم کہتے ہو کہ عام طور پر بے وقعت جاہل اور بے علم کہے جاتے ہیں۔ جو گو کہ زندہ ہیں مگر نہیں کہا جا سکتا کہ انہوں نے زندگی بسر کی ہے۔ نہ تو یہ معدوم (یعنی مردہ) ہیں اور نہ زندہ اور اب گو وہ اپنی زندگی کے دن گزار رہے ہیں مگر ذلت اور نفرت کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اے ہرقلوس میں اس قدر بے چین ہوں کہ مجھے اپنی مطالعہ کتب سے شرم اور بیزاری معلوم ہوتی ہے (اب چھ سال ہونے آتے ہیں کہ میں ان کے ہمراہ ہوں) کاش میں نے کم سے کم ایسی ناچیز اور بے حقیقت اشیاء پر اتنی زیادہ کوشش نہ کی ہوتی۔ مجھے اقرار ہے کہ میں نے اپنی عمر کا اچھا زمانہ برباد کر دیا۔ طامس، جان اسکاٹس البرٹ اور ابن رشد کے مطالعہ میں شب بیداری کرنا سب ضائع ہوا۔ اگر میں اس زمانہ کو اچھے علم ادب کے مطالعہ میں صرف کرتا تو ممکن تھا مجھے کچھ حاصل ہو جاتا۔ میں اپنی تسکین کے لئے دل ہی دل میں یہ سوچ رہا تھا کہ ان معقولیوں میں سے اگر کوئی پھر زندہ ہو جائے تو اپنے دعوے کو واجبی طور پر ثابت کرنے کے لئے اس کے پاس کوئی سامان نہ ملے گا" پک ڈیلا میراندول(۲۷۹) اپنے تئیں ایک معقولیت کے دایرہ کے اندر ثابت قدم رکھنا جانتا تھا مگر فرقہ مجددین ادب قدیم (ہیومنسٹ) کی مبالغہ آمیزیوں نے اسے تقریباً یہ باور کرنے پر مائل کر دیا کہ نہیں فلسفہ الہیات اہل عرب میں کچھ خوبیاں ضرور ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "کو بعض نحوی ایسے ہیں جن سے میرا خون کھولنے لگتا ہے۔ یہ لوگ جب کبھی الفاظ کو ذوماوتین بیان کرنے لگتے ہیں تو ایسی نمائش (اور متبختر) دکھاتے ہیں۔ اس قدر آپے سے باہر ہو جایا کرتے ہیں اور اس قدر شیخی سے بھری اکڑ دکھاتے ہیں کہ گمان ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ (تمام دیگر) حکماء فلسفہ کے کوئی قدر و قیمت ہی نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "ہم تمہارے فلسفوں کی پروا نہیں کرتے۔" کوئی تعجب نہیں (اس لئے کہ) کتے بھی (شراب) فلرنی(۲۸۰) کی (پروا) نہیں کرتے۔" مگر اس معذرت سے رشدی کچھ مطمئن نہیں ہوئے بلکہ بخلاف اس کے جمعیتہ یونانیین(۲۸۱) کو خوش ہونے کا

اک موقع مل گیا۔ معذرت اہل ستھیا(۲۸۲) وٹیوٹان(۲۸۳) کے نام سے اسے موسوم کرتے تھے۔ ارملاؤ(۲۸۴) نے اسے (یعنی پک کو) لکھا کہ "پیڈوا کے بعض احباب سے مجھے اطلاع پہنچی ہے کہ تمہاری معذرت جسے (لوگوں نے) اہل ستھیا اور ٹیوٹان کی معذرت کہنا شروع کر دیا ہے۔ ٹائیفان(۲۸۵) اور یومینائیڈوس(۲۸۶) کی تعریف کے مانند جن لوگوں کی تم حمایت کرتے ہو ان میں سے اکثر کے لئے بہت مضر ہوئی ہے۔ مگر لوی(دائیوی(۲۸۷) نے جو ایک پرجوش رندانہ نظم لکھی ہے اس کے سامنے جمعیہ یونانین (ہیلی نسٹ) کے سخت سے سخت حملے بھی گرد ہو گئے۔ بلاخوف تردید اس خطاب (الی الغائب) کو ایسا سخت "غیر مہذب کہا جا سکتا ہے جس سے زیادہ ابن رشد کو کبھی نہیں کہا گیا ہو گا اور لوی کے رسالہ موسوم بہ مقالہ اسباب الفن الفاسد(۲۸۸) کے پورے چار صفحوں میں درج ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ "یہ شخص ایک شارح کہلاتا ہے جو ارسطو (کے خیالات و مضامین) کو بیان کرنے کا ذمہ لیکر جو کچھ بیان کرتا ہے وہ گویا اپنے ہی خیالات بیان کرتا ہے گویا کہ اسی کا (دراصل) اس نے ارادہ کیا تھا۔ لیکن اگر اسے عارفانہ عقل بھی ہوتی تب بھی (ایسے مضامین) نہیں بیان کر سکتا تھا اس لئے کہ وہ ایک معمولی انسان اور اوسط درجہ سے بھی گرا ہوا آدمی تھا۔ آخر بھلا اس کے پاس کونسی لیاقت و قابلیت تھی جس سے وہ ارسطو کی شرح کرنے کا پورا اہل ہوتا۔ نہ تو پرانے لوگوں کا علم تھا۔ نہ قدیم تعلیم کے مقولے اور ان کے (مختلف فرقوں اور) گروہوں سے واقفیت تھی جن سے ارسطو (خوب) واقف تھا۔ یہی وجہ ہے جو تم دیکھتے ہو کہ وہ قدیم حکماء کے اقوال اس بری طرح درج کرتا ہے کہ گویا وہ ایک جاہل مطلق اور یونانی اور لاطینی دونوں زبانوں سے ناواقف محض ہے۔ پولو(۲۸۹) کی جگہ وہ ٹالو میوس(۲۹۰) کا نام لکھتا ہے۔ پروٹا گورس(۲۹۱) کی جگہ پا۔تھا گوراس۔(۲۹۲) کرٹا لوس(۲۹۳) کی جگہ دیماکریٹوس(۲۹۴) لکھتا ہے۔

وہ تصنیفات افلاطون کو مضحکہ خیز اسماء دیتا ہے اور ان کے بارے میں ایسی باتیں کرتا ہے کہ ایک اندھا آدمی بھی یہ صاف جان لے کہ اس شخص نے ان کتابوں کو بالکل نہیں پڑھا۔ اور کس اعتبار (و ثقاہت) سے وہ یہ کہنے کی جرات کرتا ہے کہ ان (حکما) کا یہ قول ہے یا وہ قول ہے اور کس قدر گستاخانہ وہ کہتا ہے کہ یہ (قول) ان کا نہیں ہے درانحالیکہ اس نے صرف اسکندر۔ سامطیوس نقولائی دمشقی کو دیکھا ہے اور وہ بھی (جیسا کہ معلوم ہوتا ہے) کج مج اور غلط عربی (ترجموں) میں۔ یہ ان حکما کے اقوال نقل کرتا ہے' ان کی تردید کرتا ہے' ان سے حجتیں کرتا ہے حتیٰ کہ جن لوگوں نے یہ کتابیں لکھی ہیں (وہ اگر زندہ ہوتے تو) ان میں سے ایک بھی انھیں سمجھ نہیں سکتا۔ اس نے ارسطو کو کس طرح پڑھا ہے؟۔ اصلی کتابیں نہیں جو صاف

اور مکمل ہیں۔ نہ لاطینی روز مرہ میں (کیونکہ اسے زبانیں نہیں آتی تھیں) بلکہ عربی زبان کے نسخوں میں جو لاطینی سے ترجمہ ہوئی تھی۔ یہ ترجمے (خود) یونانی زبان سے اچھے ہو سکتے ہیں نہ کہ لاطینی سے۔ لاطینی (ترجموں سے پڑھنا) برا ہے مگر عربی (ترجموں) سے سب سے زیادہ برا ہے۔

وائیوی اس کے بعد ایک عبارت نقل کرتا ہے جو اس کی طعن آمیز تنقید کو حق بجانب ٹھہراتی ہے لیکن اس کی ذمہ داری زیادہ تر عربی مترجمین پر عائد ہونی چاہئے نہ کہ ابن رشد پر۔ وہ لکھتا ہے کہ "ارسطو اگر آج زندہ ہو جائے تو کیا وہ ان چیزوں کو سمجھ سکے گا یا ہم لوگوں کو قیاسات سے کام لینے پر عتاب کرے گا؟ کہاں ہیں وہ لوگ جن کا معدہ صحیح ہے اور جو ان اشیاء کو کھا کر ہضم کر سکتے ہیں! یہ چیزیں ایسی ہیں جو ارسطاطالیس کی عقل و طبع دونوں کے لئے کراہیت کا باعث ہوئیں (یہ وہ چیزیں ہیں) جو ابن رشد شارح نے ایجاد کی ہیں اور ذہن و دل و دماغ کو اتنی اچھی معلوم ہوتی ہیں کہ ایسے بڑی نام والے آدمی اور ارسطوئے ثانی کی تعریف کرنی چاہئے۔"

ہر قلیوں کے بدنصیب گروہ نے لوی وائیوی کو ایک بے حد دل لگی و مذاق کا موقع دیا۔ وہ کہتا ہے "کیا یہ نوجوان لوگ یعنی جنھیں تم ہر قلی(۲۹۵) کہتے ہو تمہارے اس لئے کہلاتے ہیں کہ تم خدا کے سامنے بدکار ہو۔ اس لئے کہ تم ہمیشہ اپنے نام سے یا کسی دوسرے کے نام سے ملحدانہ باتیں کرتے رہتے ہو لیکن یہ ابن رشد ہے جسے انھیں لوگوں کے پاگل پن نے اس مرتبہ پر پہنچا دیا ہے جو ارسطو کا ہے اور سینٹ طامس سے بھی بڑھا دیا ہے۔ اے ابن رشد۔ میں تم سے پوچھتا ہوں کہ تمہارے پاس کیا شے ہے۔ جو لوگوں کے دلوں کو گرویدہ اور انھیں پاگل بنا دیتی ہے؟ بعض نے اپنی زبان اور لطافت بیان کی خاطر ایسی باتیں منہ سے نکالنے سے پرہیز کیا ہے کہ تم سے زیادہ خوفناک۔ ناشائستہ تر۔ فحش و نادان تر کوئی نہیں۔ بعض دوسرے لوگوں کی جنھیں قدما کا علم ہے یہ رائے ہے کہ تم کو یہ بھی علم نہیں ہو سکتا کہ کس زمانہ میں تمہارا جنم ہوا ہے۔ قدیم زمانہ کی چیزوں کا بھی تمھیں علم نہیں۔ گویا کہ تم جنگل کے ویرانہ میں پیدا ہوئے اور وہیں پلے اور بڑے ہوئے۔ جن لوگوں نے اصول معیشت ایجاد کئے ہیں ہمیشہ سب لوگوں کی نگاہ میں قابل تعریف و ستائش سمجھے جاتے ہیں لیکن (تم ایسے ہو کہ) تم سے زیادہ بد مذہب و ملحد شائد ہی کوئی ہو گا۔ اور جو شخص تمہاری یادگاریں قائم کرنا چاہتا ہے وہ بھی ملحد ضرور ہو گا۔ اچھا تم یہ بتلاؤ کہ ایسے لوگوں کو کیسے خوش کرتے ہو؟ میں تمہیں یہ کہتے ہوئے (اپنے تصور میں) سنتا ہوں کہ یہ تمہاری غلطی نہیں ہے بلکہ ہماری ہے۔ تم اشیاء کو ادھر نہیں لیجا رہے تھے جہاں تم لے جانا چاہتے تھے اور ہم وہاں لیجا رہے تھے جہاں (لے جانے سے) تم ناخوش نہیں تھے

تمہاری دلکش چیزیں تو حد درجہ مبہم اور حد درجہ کھوکھلی تھیں مگر بعض لوگوں کو باوجود نہ سمجھنے کے دیکھنے میں موہنی نظر آتی تھیں۔ بہت سے لوگ جنھوں نے تمہاری کتابیں نہیں پڑھیں غیر لوگوں کی رایوں کا اتباع کرنے لگے۔ بعض لوگوں کو بد مذہبی کی وجہ سے تم اچھے معلوم ہوتے تھے اس لئے کہ فلسفہ ابن رشد و مابعد الطبیعیات ابن سینا اور بالاخر وہ تمام عربی کتابیں مجھے قرآن کے رنگ میں رنگی ہوئی اور محمدؐ..... (کے اثر سے متاثر) معلوم ہوتی ہیں۔ اور ان سے زیادہ کوئی شے خارج از عقل زیادہ بے مزہ اور افسردہ نہیں ہو سکتی۔"

میں نے اس طول طویل ہجو کو اس واسطے نقل کرنا ضروری سمجھا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ ابن رشد کے دشمنوں کا غصہ بعض وقت کس حد تک پہنچ جاتا تھا۔ کاکلیوس راڈی جینوس(۲۹۶) بھی اس سے کچھ کم سخت نہیں ہے برنارڈ نواگیرو(۲۹۷) جو بڑا ادیب تھا اور ابن رشد کا کسی قدر مداح بھی تھا اس صدی کے غیر معمولی صاحب کمالات میں شمار کیا جاتا ہے۔ آخرالامر اعتدال پسند لوگ جو اٹلی کے فلسفہ مشائین کی جراًت دیکھ کر خوف زدہ سے ہو گئے تھے اور جنھوں نے اپنے تیئں اصلاح یافتہ عیسائیت (یعنی مذہب پروٹسٹنٹ) سے وابستہ کر لیا تھا مثلاً میلنکتھان(۲۹۸)۔ نکولاس ٹارل(۲۹۹) یہ لوگ بھی تعلیمات ابن رشد کے خلاف زہر اگلنے لگے۔ ارسموس(۳۰۰) کو ابن رشد کے الحاد شدید کا یقین کامل تھا۔ امبروگیولیان(۳۰۱) دارالعلوم نیلپس کا پروفیسر اسے (یعنی ارسموس کو) لکھتا ہے کہ میں نے ابھی اپنی تصنیف ختم کی ہے جو چھیالیس جلدوں میں ہے اور ابن رشد کی تردید میں لکھی گئی ہے۔ ارسموس مبارکباد دیتا ہے اور یہ کہتا ہے "کاش یہ عظیم الشان تصنیف جو ابن رشد ملحد کے رد میں لکھی گئی ہے طبع ہو جاتی"

دور احیاء علوم کی جمعیتہ مجددین ادب قدیم (ہیومنسٹ)(۳۰۲) وسطی زمانہ کے حکمائے مشائین (یعنی مشائین مدرسہ) کے برابر عام طور پر بے باک نہیں تھی۔ قطع نظر چند رسموں کے جو زمانہ بت پرستی کی تھیں اور جن سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا تھا یہ لوگ پختہ مذہب کیتھولک یا پروٹسٹنٹ تھے۔ خود پٹرار کا اس میلان طبع کی ایک عجیب مثال موجود ہے۔ فرقہ جیسوائٹ(۳۰۳) کی تیز طبع انجمن نے ابن رشد کے بالکل مد مقابل اپنی جگہ قائم کی۔ ریشیو اسٹوڈیورم(۳۰۴) (احکام بر طریقہ تعلیم) میں علمائے فلسفہ کو حکم دیا گیا کہ "مجلس لطران کے فیصلہ کو ہمیشہ یاد رکھیں اور ارسطو کے تمام شارحین جنھوں نے مذہب عیسوی کو بگاڑنے کی کوشش کی ہے ان کا کلام بہت احتیاط سے بیان کریں۔ یہ خیال رکھیں کہ طلباء ان شرح کرنے والوں سے زیادہ علاقہ نہ رکھیں۔ رہا ابن رشد۔ اس نے جہاں کہیں تصرفات کئے ہیں اور خود

اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے وہاں بالکل توضیح نہ کریں اور خاموش رہیں اور اگر کسی کو اس کی شرحوں کی نقل کرنے کی ضرورت پڑے تو بغیر کسی بڑی تعریف کے نقل کرے اور اگر ممکن ہو سکے تو یہ ظاہر کرے کہ جو کچھ اچھی باتیں وہ کہتا ہے وہ اس کی نہیں ہیں بلکہ دوسرے سے مستعار لی گئی ہیں۔ ارسطو کے اقوال کو آمیزش سے پاک رکھیں اور سیدھے سادے معنی لیا کریں اور جس طرح پیروان ابن رشد پر حملہ کیا جاتا ہے اسی طرح پیروان اسکندر افرودیسی پر بھی حملہ کیا کریں اور اسکندر و ابن رشد کی سند تسلیم کرنے سے انکار کریں" کون حق پر ہے اور کون باطل پر اس کی تمیز کرنے کا خیال ریشیو(۳۰۵) کے مصنفین کے ذہن میں پہلے سے موجود نہ تھا۔ حکمت و فلسفہ، صرف داؤں گھات کی باتیں ہیں۔ خلاصہ کار یہ ہے کہ جو کوئی انجمن کے مقاصد کی تائید نہ کرے گا اس کی کبھی تعریف نہیں کی جائیگی اور اگر کبھی وہ حق پر بھی نظر آئے گا تو اس کی روش کو سرقہ سمجھا جائیگا۔

(۱۴) پیڈوا میں تعلیمات رشدیہ کا باقی رہنا۔ زباریلا۔

عادت و روش بھی ایک عجیب دامن گیر اور دیرپا شے ہے! جو ڈھرا ایک دفعہ پڑ جاتا ہے وہ پھر مشکل سے چھوٹتا ہے۔ یہ تمام تعلیم جو اس قدر مبہم اور ناقابل فہم تھی اور اب مضحکہ انگیز بھی ہو گئی تھی اٹلی جیسے مہذب ملک میں اور ایک ایسے زمانہ میں جب کہ زمانہ حال کی ہوا ہر طرف کامیابی سے چل رہی تھی ایک صدی اور قائم رہی۔ یہ صحیح ہے کہ ابن رشد کا راج اب تنہا باقی نہیں رہا اور دوسری راج گدیاں بھی قائم ہو گئیں۔ تاویل و تعبیر کے ذرائع وسیع ہونے لگے اور عربوں کے مقابلہ میں اب زیادہ خود یونانیوں کی طرف استناداً" رجوع کیا جانے لگا مگر مسائل ابن رشد ہمیشہ مدرسوں میں نقش و انتشار پیدا کرتے اور نصاب تعلیم میں برابر داخل رہے۔ ۱۵۶۴ء سے لیکر ۱۵۸۹ء تک جیک زباریلا (۳۰۶)ا نے پیڈوا کے درس علوم قدیم کی روایات کو تازہ رکھا۔ مشکل مقامات کی تعبیرد تفسیر میں وہ ابن رشد سے راہ ہدایت حاصل کرتا ہے۔ گو بعض مقامات پر وہ اسکندریوں کے سے خیالات ظاہر کرنے لگتا ہے لیکن وہ اکثر ابن رشد ہی کی شرح سے نہایت تعظیم و توقیر کے ساتھ نقل کرتا ہے۔ وہ بمقابلہ علی ابن سینا کے ابن رشد اور ا چیلینی(۳۰۷) کا ہم خیال ہے کہ ایک واجب الوجود کی ضرورت خدا کے وجود کو ثابت نہیں کرتی۔ افلاک بھی اصول اولیہ قرار دیئے جا سکتے اور وجود باری تعالٰی کا صرف ایک یہی قطعی ثبوت ہے یعنی حرکت افلاک۔ زباریلا۔ ابن رشد اور اس کے طرف داروں کی آراء میں تمیز قائم کرتا ہے۔ مگر جہاں نفسیات کی بحث آتی ہے وہاں ابن رشد کے نظریوں کی سخت

مخالفت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نظام وحدت ارواح کے بموجب جو عقل کہ انسان میں ہے اس کی حیثیت وہی رہ جاتی ہے جو جہاز کے ساتھ ناخدا کی ہے۔ لیکن عقل ہی انسان کے اندر اصل مدرکہ ہے جس کی وجہ سے آدمی آدمی ہے۔ عقل میں تعداد اجسام کے لحاظ سے تکثیر و تعدد واقع ہوتا رہتا ہے۔ باوجود اس کے زباریلا نظریہ سینٹ طامس کوئی ناس(۳۰۸) کے مطابق روح کی خارجی فعلیت اور عقل فعال میں ۔(جو کہ ایک ذات مدرک ہے یا محرک کلی ہونے کی حیثیت سے خدا کہی جاتی ہے) فرق قائم کرتا ہے۔ اگر زباریلا پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس طرح اس نے عقل کی شخصیت کو جسے وہ رشدیوں کے مقابلہ میں ثابت کرنا چاہتا تھا زوال پہنچایا ہے تو اس کے جواب میں وہ ادراکات اولیہ اور مابعد میں تمیز قائم کرتا ہے۔ اول الذکر میں کوئی شے شخصی نہیں ہے۔ تنویر (یا تجلی) باہر سے آتی ہے اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ بخلاف اس کے عقل مستفاد (یا اکتسابی) ہوتی ہے اور اس معنی میں وہ ہماری ہو جاتی ہے کہ جب کبھی ہم خیال کرنا شروع کریں خدا اپنے نور کو پھیلا کر ہر وقت ہماری طرف متوجہ رہتا ہے۔ عقل انفرادی اپنی فطرت کے لحاظ سے قابل فنا ہے لیکن تجلی ربانی سے کامل بن جاتی ہے اور ابدی و غیر قابل فنا ہو جاتی ہے۔(۳۰۹) مگر اس مسئلہ پر زباریلا کا خیال بہت کم کسی تصفیہ تک پہنچا ہوا نظر آتا ہے۔ تمام مدرسہ پیڈوا کی طرح اس کا بھی خیال ہے کہ فیسالوجیہ مشائین (یعنی ارسطو کے علم فطرت و اعمال زندگی) کے اصولوں میں بقائے روح کا مسئلہ نہیں پایا جاتا۔ اس حد تک وہ بے شک اسکندری مدرسہ کا ہم خیال ہے اور یہی رائے اس کے ہمعصروں نے بھی اس کے متعلق ظاہر کی ہے یعنی وہ کہتے ہیں کہ "اس نے اسکندریوں کی بر ترین تعلیمات کا کھلم کھلا اقبال کیا ہے۔"(۳۱۰)

زباریلا اور پکالا مینی(۳۱۱) کے مناظرے پیڈوا میں سولھویں صدی کے نصف آخر کی جنگہائے اچی لینی و بمپوناٹ کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ پکالامینی۔ زمارہ کا شاگرد تھا اور غالباً رشدیوں کے اثر سے متاثر معلوم ہوتا ہے جن کی وجہ سے اس کی تعلیم کا طریقہ مدرسین کے طریقوں کی مانند پابندیوں سے جکڑا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ میٹوا (۳۱۲) کا باشندہ فریڈرک پنڈاسیو(۳۱۳) جو اپنے زمانہ کا ایک ہوشیار پروفیسر گذرا ہے زباریلا کے مذہب کے بہت قریب نظر آتا ہے۔ دارالعلوم پیڈوا کے کتب خانہ میں اس کے لکچروں کا قلمی مجموعہ موجود ہے جو اس نے کتاب النفس پر دیئے تھے۔ یہ ابھی تک طبع نہیں ہوا ہے مگر کم کتابیں ایسی ہوں گی جو اس مجموعہ سے زیادہ پیڈوا کے طرز و طریقہ پر روشنی ڈال سکیں گی۔ ابن رشد کا اپنا متن سطروار نہایت درجہ احتیاط کے ساتھ الگ الگ کر دیا گیا ہے۔ گو پنڈوا سیو ابن رشد کے خیالات کو اپنے

لیکچروں کی بنیاد قرار دیتا ہے تاہم مسئلہ عقل میں وہ اسکندر افرودیسی کے مسئلہ کی تقلید کرتا ہے یعنی جتنے افراد ہیں اسی قدر تعداد عقول بھی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اصول ہائے استدلائی بعض میں مشترک ہیں مگر صورتیں جو تمام افعال ذہنی کے لئے ضروری ہیں مختلف و متعدد ہوا کرتی ہیں۔ عقل کو اگر نوع انسانی میں خیال کرو جہاں ہمیشہ یہ پائی جاتی ہے تو قدیم ہے اور اگر فرد واحد میں دیکھو تو حادث ہے۔ رشدیوں کا کہنا یہ ہے کہ کثرت عددی کا تعلق مادہ سے ہے اور اگر عقل میں بھی یہ کثرت پائی جائے گی تو وہ بھی مادہ سمجھی جائے گی۔ اس کا جواب پیڈوا سیویہ دیتا ہے کہ ایسا ہرگز نہیں ہے اس لئے کہ گو عقل جسم سے متحد کی گئی ہے مگر اس کا انحصار جسم پر نہیں ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ جیسے "ایک جوتا ہے جو پیر کے موافق بنایا جاتا ہے لیکن پیر پر اس کا انحصار نہیں ہوتا" اس رائے کے لحاظ سے پیڈاسیو صاف صاف اسکندری نظر آتا ہے۔ کریمانی نی اور لوی البرتائی(۳۱۴) اور اس کے تلامذہ بھی فلسفہ اسکندری کے بہت زیادہ حامی شمار کئے جاتے ہیں۔ عام طور پر پیڈوا کے تمام پروفیسر جو سولھویں صدی عیسوی میں گذرے ہیں اور جن کے نام تاریخ فلسفہ میں محفوظ ہیں اس مذہب سے (جس میں مذکورہ بالا امتیاز مرعی رکھا گیا ہے) مخصوص سمجھے جاتے ہیں اور گو اپنے لکچروں میں ابن رشد ہی کے متون سے کام لیتے ہیں لیکن وحدت عقل کے مسئلہ میں اس پر سخت اعتراض کرتے ہیں۔ ایک شخص کا بھی نام مشکل سے لیا جا سکتا ہے جس نے مجلس لطران کے بعد اس مسئلہ میں ابن رشد کی صاف صاف تائید کی ہو۔ باوجود اس کے جب ہم دیکھتے ہیں کہ پیڈا سیو بار بار رشدیوں کی تردید پر اصرار کرتا ہے تو لا محالہ یہ خیال کرنا پڑتا ہے کہ پیڈوا میں پھر بھی ایسے لوگوں کی ایک تعداد موجود ہوگی جو اس قسم کی آرا کی تسلیم کرنے والی ہوگی۔ ابن رشد کے اصلی متون چونکہ بالکل نادر الوجود ہیں اس لئے مابعد الطبیعیات کے مقالہ دو ازدہم کی ایک غیر مطبوعہ شرح کو جو کتب خانہ سینٹ انتونی(۳۱۵) واقع پیڈوا میں موجود ہے نمبر(۴۲۴) ایک حد تک اہمیت دی گئی ہے۔ یہ شرح ایک شخص مجسٹر کلابر(۳۱۶) کی طرف منسوب کی جاتی ہے جو بالکل غیر معروف شخص ہے۔ نادر منقیاط(۳۱۷) مولف فہرست کتب قلمی کتب خانہ سینٹ انٹنی کا خیال ہے کہ یہ شخص انا فریو کلابر(۳۱۸) ہوگا جس کے نام گیٹا نو ڈی ٹین(۳۱۹) نے اپنی کتاب مقالہ فی الروح معنون کی تھی۔ مگر یہ قیاس غیر قابل تسلیم ہے کیونکہ مجسٹر کلابر نے اچیلی نی۔ نائیفوس۔ زمارہ اور سائن پورٹیوس(۳۲۰) کے اقوال نقل کئے ہیں جو گیٹا نو سے ایک صدی بعد گذرے ہیں۔ بہرحال اس کتاب میں جس مسئلہ کی توضیح کی گئی ہے وہ صاف صاف فلسفہ ابن رشد ہے۔ مادہ اولیہ واحد و مشترک فی الکل ہے۔ سبب اول لازمی طور پر عمل کرتا ہے بلکہ جس قدر زیادہ اس سے ممکن

ہوتا ہے عمل کرتا ہے اس لئے کہ یہ اس کے امکان سے خارج ہے کہ ایصال خیر سے جو اس کا فعل ہے باز رہے۔ عدم محض سے کوئی شے صادر نہیں ہوتی۔ سینٹ طامس اور حکمائے لاطینی نے فلسفہ ارسطو کے اصولوں کو یہ کہہ کر بالکل الٹ دیا ہے کہ عقل اپنی صفت کثرت کے لحاظ سے متعدد اور غیر قابل فنا ہے۔ عقل ازلی و ابدی ہے اس لئے کہ وہ واحد ہے اور فرد کی (ساتھ کی وجہ سے اس کی طرح) وحدت کی قید میں گرفتار نہیں۔ ابن رشد نے افلاک پر جو نظریہ قائم کیا ہے وہ کل کا کل علم الکائنات میں اس طرح تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اس کے سوا گویا دوسرا اور کوئی نظریہ ممکن ہی نہیں۔

بلونا۔ نیلپس۔ فرارا۔ اور نیز پیڈوا میں لوگوں نے ابن رشد پر شرحیں لکھی ہیں۔ نکولس ریلیس (۳۲۱) نکولس ڈی وٹوگوزی (۳۲۲)۔ فرانسکس لانگوس (۳۲۳)۔ سپیان فلوری لوس (۳۲۴) نے جوہر الکون اور شرح سیعہ کے دیگر حصوں پر جو لکچر دیئے تھے وہ چھپوائے ہیں۔ شمالی اٹلی کے کتب خانوں میں اس دور تعلیمی کی بکثرت قلمی کتب موجود ہیں کیونکہ مدرسوں کی تعلیقات کبھی طبع نہیں ہونے پائیں۔ اور صرف نقل در نقل کے ذریعہ سے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچتی رہیں۔ دربار اسٹی (۳۲۵) بھی فلسفہ ابن رشد سے بیگانہ نہ تھا انتونی مانٹی کاٹی نو (۳۲۶) جسے ڈیوک الفانزو دوم نے بیس لیرہ (اشرفی) ماہانہ تنخواہ پر اپنا حکیم (و فلسفی) خاص مقرر کیا تھا اس نے بھی ارسطو اور ابن رشد پر شرحیں لکھی ہیں۔ کتب خانہ فریرے (نمبر ۳۰۴) میں ایک نسخہ مصنف کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا موجود ہے جو کبھی طبع نہیں ہوا۔ یہ نسخہ طبیب انتونی براساو ولا (۳۲۷) کی شروح کا ہے جو اس نے ابن رشد پر لکھی تھیں اور جنھیں ہرقلس ڈی آستی (۳۲۸) اور رسنی ڈی فرانس (۳۲۹) کے نام معنون کیا تھا۔

اٹلی کے دستور عام کے مطابق کتاب کے سرورق پر مصنف کی شان میں بعض اشعار لکھے ہوئے ہیں جن میں ابن رشد کی بہت ثنا و صفت کی گئی ہے اس کی ایک بیت یہ ہے:۔

"قرطبہ (یعنی حکمائے مدرسہ قرطبہ) اپنے عقائد و تعلیمات کے شارح ہونے کی عزت کو سہ گونہ گرامی قدر (ابن رشد) کے نام سے مخصوص کر کے خوش ہوتا ہے۔"

براسا دو الا اپنی شرح جوہر الکون جو فرانس ڈی گان زیگو ڈیوک آف مینٹوا (۳۳۰) کے نام معنون کی گئی ہے بیان کرتا ہے کہ مدرسہ رشدیہ کی تصنیفات پر اسے کس قدر عبور حاصل ہے۔ وہ اسی مدرسہ کو قدیم و جدید دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے اور باری باری سے ابن رشد کے ہر جملے کی شرح میں بیکن تراپ۔ جین ڈی جندون گریگوری آف ریمی نی ٹرامیٹیا۔ (۳۳۱) گٹانو ڈی تین (۳۳۲)۔ نائیفوس۔ زمارہ وغیرہ کے اقوال بیان کرتا جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ

ـــــــ براساوولا کا اپنا میلان اسکندر افرودیسی کی طرف ہے۔ بعض وقت وہ ابن رشد کی رایوں پر سخت اعتراض کرتا ہے لیکن لوگوں کو یہ معلوم کرکے اور بھی زیادہ حیرت ہوگی کہ طاسو(۳۳۳) شاعر بھی اسکندری تھا اور ان کتابوں میں جو اس نے آلڈی ڈی جین(۳۳۴) سے اپنے قید خانہ میں منگائی تھیں ایک کتاب اسکندر افرودیسی کی شرح مابعد الطبیعیات بھی تھی۔

(۱۵) سیرز کریمانی نی۔ فلسفہ مشائین کا زوال اٹلی میں۔

فلسفہ رشدیہ مدر سیئین کا آخر علمبردار سیرز کریمانی نی ۳۲۵ تھا جو پیڈوا میں زباریلا کا جانشین ہوا۔ کریمانی نی کی قدر اس وقت تک مورخین فلسفہ نے کافی نہیں کی۔ لوگوں نے اس کے بارے میں صرف اس کی مطبوعہ تصنیفات کو دیکھ کر رائے قائم کی ہے جو صرف تھوڑی اہمیت کے مقالے ہیں اور جو عظیم الشان شہرت اسے حاصل ہوئی ہے اس کا اندازہ کرنے میں کسی طرح ہمارے مدد نہیں کرسکتے۔ کریمانی نی صرف ایک پروفیسر تھا اس لئے اس کے لکچروں ہی میں اس کا اصلی فلسفہ موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گو اس کی مطبوعہ تصنیفات کی مانگ بہت کم ہوئی اور اچھی طرح فروخت نہیں ہوئیں مگر اس کے لکچروں کے مجموعے اور نوٹ جو طلباء نے مرتب کئے وہ تمام اٹلی میں کوہ الپس کے پرے تک پھیل گئے۔ یہ مشہور بات ہے کہ طلباء ان تعلیقات (نوٹوں) کو بمقابلہ مطبوعہ کتابوں کے زیادہ ترجیح دیا کرتے تھے جو پروفیسر کی زبان سے لکچر سن کر وہ لکھا کرتے تھے۔

تمام ممتاز اہل اطالیہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں وائیکو(۳۳۶) کے مانند اس پر مجبور ہوئے کہ اپنی فصیح زبان اور ادبی فصاحت و بلاغت کو ذریعہ بسر برد زندگی بنائیں چنانچہ کریمانی نی کی تصنیفات میں سے صرف اس کی مسلسل نظمیں اور بعض مختلف نظموں کے ٹکڑے مثلاً مراجعت ڈمانی از کلا زنڈا ویلیرو(۳۳۷) کے طبع کرنے والے ملے۔ مگر اس کی جو تصنیفات زیادہ اہم اور دماغ سوزی کا نتیجہ تھیں وہ کسی نے ترتیب نہ دیں اور نہ طبع کرائیں۔ مدرسہ پیڈوا کا فلسفہ مطالعہ کے لئے بجائے مطبوعہ ذرائع کے زیادہ تر ہمیں تعلیقات (یعنی نوٹوں کی کتابوں) میں ملے گا مگر کریمانی نی کے فلسفہ کے لئے کوئی دقت نہیں۔ یہ کام بہت آسان ہے اس لئے کہ اس کے لکچروں کے نسخے شمالی اٹلی میں بے شمار موجود ہیں۔ کتب خانہ سینٹ مارکو(۳۳۸) واقع بلدہ وینس میں جو نسخہ موجود ہے وہ بلاخوف تردید سب سے زیادہ مکمل ہے۔ اس کی بائیس بڑی بڑی جلدیں ہیں اور فلسفہ مشائین کی تمام شاخوں پر ہر سال کریمانی نی جو لکچر

دیا کرتا تھا وہ سب اس میں موجود ہیں۔ کریمانی نی نے جیساکہ ایک خط سے جو منیکس میں ہے (اور جس کا ہم ابھی ذکر کریں گے) معلوم ہوگا ان تصنیفات کو مجلس عشرہ کے نام معنون کیا تھا اور اسی مجلس کے قبضہ سے یہ قلمی نسخے حاصل ہوئے ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو کریمانی نی نہ تو اسکندری ہے اور نہ رشدی۔ گو اس کا میلان بہت زیادہ فلسفہ اسکندر افرودیسی کی طرف پایا جاتا ہے۔ ابن رشد اور جین ڈی جندون وہ مصنف ہیں جن سے وہ بہت کام لیتا ہے اور انھیں کی تصنیفات کو اپنے لکچروں کا ماخذ قرار دیتا ہے۔ مدرسہ ابن رشد کے اور دیگر اساتذہ بھی اپنی اپنی باری سے ان تمام پیچیدہ اور نازک بحثوں میں آتے رہتے ہیں۔ کریمانی نی معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام استادوں کی آراء پر ایک ظاہری شان معقولیت کے ساتھ محاکمہ کرتا ہے۔ سیسا لپین اور زباریلا(۳۳۹) کی طرح اس نے بھی وہ مذہب اختیار کیا تھا جو اس زمانہ میں عام طور پر ابن رشد کی طرف منسوب کیا جاتا تھا۔ یعنی وجود باری تعالیٰ محض افلاک کی حرکت کے نظریہ طبعی سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ وہ بلا کسی اہم قیود و شرائط کے ابن رشد کے نظریات عقول افلاک و ربوبیت کو تسلیم کرلیتا ہے۔ تحت الافلاک جس قدر کواکب ہیں وہ سب افلاک ہی کے زیر تصرف ہیں۔ ایک فاعل کلی ہے۔ جس پر اس عالم کی علت فاعلی منتہی ہوتی ہے۔ خدا اپنی ذات پاک کے ماورا ادراک نہیں فرماتا۔ کریمانی نی ابن رشد کی تصنیفات پر زیادہ سختی کے ساتھ معترض ہوتا ہے۔ ابن رشد کا اصول کہ "قابل(۳۴۰) کو چاہئے کہ جو اشیاء قبول کئے گئے ہیں خود ان کی نوعیت سے بالکل مبرا و معرا رہے" (یعنی حافظ و محفوظ و ظرف و مظروف دونوں ایک نوع کے نہیں ہونے چاہئیں) اسے ہر پہلو سے غلط معلوم ہوتا ہے۔ مسئلہ وحدت عقل کو بھی وہ کسی طرح تسلیم نہیں کرتا لیکن یہ تسلیم کرتا ہے کہ بقایا عدم فنا کی صفت نوع میں پائی جانی چاہئے نہ کہ فرد میں اور جیسا کہ اسکندر افرودیسی کہتا ہے عقل فعال خود ذات باری تعالیٰ ہے اس لئے قوائے روحانی سے وہ لازمی طور پر ممتاز ہوگیا۔ وہ ساری تکلیف سے آزاد اور قائم بالذات ہے۔ عقل فعال در حقیقت تمام قابل تعقل و ادراک اشیاء پر مشتمل ہے اور صرف وہی شے قابل تعقل و ادراک ہوتی ہے جو سادی اور تکلیف سے آزاد ہو۔ منفصل اور قائم بالذات ہو ایک طرح پر روح سے ہر شے پر ہے۔ خدا عالم کی روح رواں ہے اور اپنی صفت عقل فعلی کی رو سے ہر شے میں موجود و متصرف ہے۔ عالم ایک دوامی سلسلہ علت و معلول ہے۔ وہ کبھی ایک حالت پر باقی نہیں رہتا۔ وہ ہمیشہ پیدا ہوتا اور پھر فنا ہوتا رہتا ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کی کریمانی نی نے سترہ برس تک فرارا میں اور چالیس برس تک پیڈوا میں تعلیم دی۔ ان میں کچھ کم گستاخی اور شوخی نہیں ہے اور محض اس وجہ سے کہ بار بار وہ اپنی پختہ مذہبی کا اظہار کرتا

رہتا تھا۔ عدالت مذہبی کے چنگل سے بچا رہا۔

کتاب النفس کی شرح پر جو اس نے مقدمہ لکھا ہے وہ اس لحاظ سے اس کی ذکاوت کی ایک بہت بڑی نظیر ہے۔ اپنے سامعین سے وہ یوں مخاطب ہو کر کہتا ہے "جان رکھو کہ روح کے متعلق جو کچھ اعتقاد تمھیں رکھنا چاہئے میں اس کی تعلیم دینے کا دعویٰ نہیں کرتا میں تم کو صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ارسطاطالیس نے اس کے متعلق کیا کہا ہے لیکن ارسطاطیس کے اقوال میں جو کچھ مذہب کے خلاف ہے ان کا جواب علمائے مذہب خاص کر سینٹ طامس نے کافی طور پر دے دیا ہے۔ یہ مجھ سے ایک ہی مرتبہ کان دھر کر ہمیشہ کے لئے سن لو کہ اگر میرے لکچروں میں تمھیں کوئی بدنما مسئلہ نظر آئے تو تمھیں معلوم رہنا چاہئے کہ اس کا جواب کہاں ملے گا۔ کیونکہ اگر میں کبھی ارسطو کے خیالات کو رنگ آمیزی کر کے بیان کروں گا تو گویا اپنے فرائض منصبی میں جن کا ادا کرنا مجھ پر لازم ہے ناقص رہ جاؤں گا" جہاں کوئی خطرناک مسئلہ سامنے آتا تو وہ فوراً یہ کہتا "براہ کرم یہ یاد رکھو کہ میں یہاں اپنی رائے کا اظہار نہیں کر رہا ہوں (میرے اپنے خیالات وہی ہیں جو ہماری ماں کلیسائے مقدس میں ملیں گے) بلکہ ارسطاطالیس کی رائے کو بیان کر رہا ہوں۔"

وہ ترکیبیں جو اس زمانہ کے فلاسفہ اپنی آزادی واپس لینے کے لئے چلا کرتے تھے۔ یہ تھیں کہ جو مسائل قابل اعتراض ہوں انھیں دوسرے ہی شخص کے نام تھوپ دیں اور خود ان سے انکار کر جائیں بلکہ ایک حد تک تردید بھی کر دیں مگر یہ خوب خیال رہے کہ تردید اگر ہو تو اس قدر ضعیف ہو کہ قائل کے اصلی خیالات کی جھلک صاف اس میں نظر آتی ہو۔ کتب خانہ مونٹ کیسن (۳۴۱) میں ایک دلچسپ تحریر میری نظر سے گذری جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چالیں کریمانی نی کے ہمیشہ کام نہیں آیا کرتی تھیں۔ تیسری جولائی ۱۶۱۹ء کو پیڈوا کے حاکم عدالت مذہبی نے کریمانی نی کو ایک مراسلہ لکھا جس میں تصفیہ مجلس لطران کی طرف توجہ دلائی۔ اس تصفیہ۔ کی رو سے پروفیسروں پر لازم تھا کہ جن غلطیوں کو وہ بیان کر رہے ہوں ان کی اچھی طرح سے تردید بھی کرتے جائیں۔ حاکم مذکور نے پنڈا سیو (۳۴۲) کی اطاعت گزاری کو مثال کے طور پر بیان کر کے کریمانی نی کو حکم دیا کہ تم اپنے اقوال واپس لو۔ کریمانی نی نے اس مراسلہ کا جواب ایک ایسے خط کے ذریعہ سے دیا جو اس کے استقلال و عزم کی حیرت انگیز مثال ہے۔ اس نے لکھا کہ جو تحریرات کہ خود مجلس علمائے مذہب (سینٹ) پسند کر چکی ہے اب ان میں رد و بدل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسے تنخواہ اس لئے دی جاتی ہے کہ ارسطو کے مسائل کی تشریح و توضیح کرے۔ اب اگر وہ کسی دیگر مسائل کی جنھیں وہ یقین کرتا ہے کہ ارسطو کے اصلی

خیالات نہیں ہیں تعلیم دے گا تو اس پر لازم ہو جائے گا کہ معاوضہ تعلیم واپس کر دے۔ جس طرح لیفنوس کو بمپوناٹ کی تردید کرنے کے لئے مقرر کیا گیا تھا اسی طرح مناسب ہو گا کہ کسی دوسرے شخص کو اس کی بھی تحریرات کی تردید کے لئے مقرر کیا جائے۔ یہ خود وعدہ کرتا ہے کہ اس تردید کا جواب نہ لکھے گا۔ صرف اسی قدر وہ وعدہ کر سکتا ہے اور صرف اسی قدر اس کی مروت سے لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

غرض کہ اس طرح قرون وسطیٰ کی تعلیمات و مناظرات ہمارے اس زمانہ تک ایک ایسے شہر میں باقی رہے جو یورپ کے علوم و حکمت کا ایک نہایت تاباں مرکز تھا۔ ۱۶۲۸ء میں جبریل نندی(۳۴۳) نے پیڈوا میں فلسفہ ابن رشد کو حاوی و غالب دیکھا ہے۔ کریمانی نی کی موت (۱۶۲۱ء) نے اس فلسفہ کی حکومت کا گویا خاتمہ کر دیا۔ فلسفہ مشائین مدرسہ کی حمایت اس کے بعد کسی ایسے شخص کی طرف سے نہیں ہوئی جو کوئی قدر و منزلت کا آدمی سمجھا جاتا ہو۔ فارچو نیکولسی ٹو(۳۴۴) (المتوفی ۱۶۵۶ء) اس فلسفہ کے آثار منہدمہ کو فلسفہ جدید کی روش اس میں پیدا کر کے تباہی سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ بیریگارڈ(۳۴۵) اس سے زیادہ بے باک تھا اس نے طبیعیات یونانی کو مشائین کی جگہ دینی چاہی تھی۔ ۱۷۰۰ء میں فارڈیلا(۳۴۶) پیڈوا میں فلسفہ ڈیکارٹ کی تعلیم بلا کسی مخالفت کے دیتا رہا۔

فلسفہ ابن رشد تین سو برس تک حملہ ہائے فلسفہ افلاطون۔ جمعیتہ مجددین ادب قدیم (ہیومنسٹ) اور علمائے مذہب و مجلس لطران و مجلس ٹرینٹ اور مذہبی عدالت کے حملوں کی مدافعت کرتا رہا۔ اس کا خاتمہ اس روز ہوا جب کہ اس عظیم اور اہم اور علمی مدرسہ کی بنا پڑی جس کا افتتاح لیونارڈوڈی وینائے(۳۴۷) کے ہاتھوں ہوا ہے اور جس کے جاری رکھنے والے۔ ایکوزیو اور فریزیو(۳۴۸)۔ جیارڈ نو برونو(۳۴۹)۔ پال سرپائی۔ تلیسو(۳۵۰)۔ کمپنیلا۔(۳۵۱) جیسے لوگ تھے۔ اور جس کی تکمیل گیلی لیو(۳۵۲) جیسے طباع شخص کے ہاتھوں ہوئی۔ یہ وہ عظیم الشان مدرسہ تھا جو علم و فضل کا مخزن اور اطالیہ کا اصلی تاج اور واقعی اس تعریف کا ایک حد تک مستحق تھا جو بیکن نے کسی قدر مبالغہ آمیزیوں کے ساتھ کی ہے۔ یہی صحیح معنوں میں زمانہ حال کا مدرسہ اور قرون وسطیٰ کی دقت پسندیوں سے بالکل پاک تھا اور یہی ایسا تھا جو ارسطو کے اس نکمے فلسفہ کا خاتمہ کر سکتا تھا۔ ہمارے زمانہ کا صحیح فلسفہ اشیا کے علوم تجربیہ و ایجابیہ(۳۵۳) پر مبنی ہے۔ صرف علوم ایجابیہ میں یہ قدرت ہے کہ باطل اور پیچ در پیچ دلائل اور بچوں کے سے بے معنی سوالات کے انبار کو جنھیں فلسفہ مدرسیین نے جمع کیا تھا دفع کر سکیں۔ یہی حکمت ایجابیہ طبع انسانی کو اس عجیب مرض سے نجات دلا سکتی اور راہ راست پر لا

سکتی ہے تاکہ وہ اشیاء کا تفکر کماہی کر سکے اور حقیقت کے زندہ جذبات پر راہ پا سکے۔ فلسفہ ابن رشد کے فنا ہو جانے پر ایک اور پہلو سے نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ ایک طرف تو یہ معقولی و علمی طریقہ تعلیم کی کامیابی تھی دوسری طرف خالص مذہبیت کی فتح کہی جا سکتی ہے۔ فلسفہ ابن رشد جو پیڈوا میں رائج تھا گو بہ حیثیت فلسفہ کے بالکل بے حقیقت تھا مگر تاریخ میں اس لحاظ سے کہ آزادی خیال کے لئے اس نے ایک بہانہ کا کام دیا تھا دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ یہ ظاہری اختلاف ہمیں بالکل حیرت میں نہیں ڈالتا۔ ہم نے کیا نہیں دیکھا کہ عقائد جانسنی(۳۵۴) نے بھی جو اہل بدعت کی تعلیم میں سب سے زیادہ شدید تھے اپنے طور پر آزادی خیال کا اظہار کیا ہے؟ ونیس ایک لحاظ سے اٹلی کے لئے بمنزلہ ہالینڈ کے تھا۔ آزادی خیال کو وہاں ایک فائدہ بخش تجارت کی شاخ کے طور پر کام میں لایا جاتا تھا۔ پروٹسٹنٹ مذہب والوں کی تمام کتابیں وہیں سے آئیں۔ انجمن مروسینی(۳۵۵) جس میں طرفداران کریمانی نی بہت تھے آزاد و شوخ منصوبوں کا گھر بن گئے تھے حتیٰ کہ سینٹ انٹونی کی کرامتوں کو بھی اس طرح تراشا گیا تھا کہ ایسے انکار و الحاد کے ایک مرکز کے موزوں ہو سکیں۔ یعنی الردین(۳۵٦) (الہ دین؟) کافر (یہ عربی(۳۵۷) نام قابل غور ہے) پانی کے ایک گلاس کی عظمت کو دیکھ کر تبدیل مذہب کر ڈالتا ہے۔ یہ عشاء ربانی کا ایک منکر ہے جسے ایک گدھا بھی قائل کر دیتا ہے۔ کلمتہ اللہ کے منکروں سے زیادہ سعادت و اطاعت مچھلیوں میں نظر آتی ہے۔ عام لوگوں کو اور راہبوں کو اس میں لطف معلوم ہوتا تھا کہ ان عظیم الشان علماء کو جو ان کے (یعنی عوام کے) عقائد کو علانیہ نفرت سے دیکھتے تھے اس طریقہ پر سبق دیا جائے۔ لیکن آرا کی یہ حد سے زیادہ آزادی اور بے باکی جو سولھویں صدی عیسوی میں اٹلی کے شمال و مشرق کے حصہ کے صحیح خط و خال بالکل اصلی ظاہر کرتی ہے۔ سترھویں صدی کے حصہ اول میں عرب مشائین کے فلسفہ کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے اسی کے ساتھ تمام معقولی ہنگامہ آرائی بھی خیرباد کہتی ہے۔ ونیس جس کی کتابوں سے ایک زمانہ میں دنیا لبریز تھی اس ونیس میں ایک بھی کتب کا شائع کرنے والا نظر نہیں آتا۔ اور مطبع(۳۵۸) کی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ دیوالیہ ہو جانے کے اندیشہ سے کلیسائے روم کے روزانہ وظیفوں کی کتابیں شائع کرنے لگتا ہے! عام طور پر ایک ذہنی و دماغی رجعی فعل کے اثرات صرف ایک ہی نسل کے خاتمہ پر محسوس ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ کیتھولک مذہب کا تازہ جوش جو اٹلی میں اصلاحات مذہب کی ناکامی کے بعد نظر آیا تحریک اطالوی کے لئے گویا پیام مرگ تھا۔ بایں ہمہ یہ تحریک (اصلاح) نصف صدی سے زیادہ باقی رہی۔ اٹلی میں ۱۶۰۰ء میں بھی لیو دہم(۳۵۹) کے زمانہ کے کچھ آثار زندگی ابھی باقی تھے جو اس قدر آزادانہ، اس قدر واقعات

سے معمور اور سر سبز و کامیاب کہی جاتی تھی۔ اس کے بعد سرد مہری شروع ہوئی جو رفتہ رفتہ دلوں کے قریب ہوتی گئی حتیٰ کہ سویدائے قلب تک پہنچ گئی۔ اس زمانہ میں فن و ہنر برنی نی(۳۶۰) کی نمود و تصنیفات اور برومینی(۳۶۱) کی بے اعتدالیوں کے سوا اور کچھ نہیں پیدا کرتا ہے اور فکر انسانی علمی مرکزوں کے لئے غزلوں اور اشعار کے علاوہ اور کوئی کام انجام نہیں دیتی۔ ہر چیز سو رہی تھی گویا کہ کسی نے جادو کر دیا ہے۔ اور ۱۶۵۰ء میں اٹلی میں اس کے سوا کوئی اور خیال غالب نہیں ہے کہ نماز کی جگہیں مقرر کی جائیں۔ مذہبی سلام کو رواج دیا جائے۔ خانگی مکانات عبادت کے لئے تیار کئے جائیں۔ اور مذہبی برادریاں قائم ہوں۔

(۱۶) فلسفہ ابن رشد کو کفر و الحاد کا مرادف سمجھا جاتا ہے۔

سی سالپین۔ کرڈان اور وانینی۔

ابن رشد کے نام کے دوگونہ مفہوم کو ذہن میں نہ رکھنے کی وجہ سے لوگوں نے اس کے متبعین میں ایسے لوگوں کو شمار کیا ہے جو گروہ حکمائے مشائین پیڈوا سے کوئی تعلق نہیں رکھتے مثلاً سی سالپین(۳۶۲)۔ کرڈان۔(۳۶۳) وانینی۔(۳۶۴) اور ہیری گارڈ(۳۶۵)۔ سی سالپین(۳۶۶) خود ایسی جدت پسند طبیعت لے کر آیا تھا کہ کسی ایسے مدرسہ کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر کرنا صحیح نہیں ہو سکتا جس میں کسی قسم کی جدت نہ پائی جائے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض مسائل کے لحاظ سے وہ ابن رشد تک پہنچ جاتا ہے لیکن اپنی طبیعت اور طریقہ استدلال کے لحاظ سے اس میں اور پیڈوا کے فلسفہ ابن رشد میں کوئی قدر مشترک نہیں ہے۔ نقولا جارل(۳۶۷) جو سیسالپین کا حریف ہے اس کے مسئلہ کو ابن رشد کے مسائل سے بھی زیادہ لغو اور الحاد کا ہمرنگ پاتا ہے۔ سی سالپین کو در حقیقت اسپائنوزا(۳۶۸) کا مقدمتہ الجیش کہا جائے تو صحیح ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ عالم میں صرف ایک ہی زندگانی ہے جو خدا یا روح کلی کی حیات ہے۔ خدا خود علت فاعلی نہیں ہے بلکہ تمام اشیاء کی علت ترکیبی ہے۔ عقلی ربانی واحد ہے لیکن عقل انسانی افراد کی تعداد کے لحاظ سے کثرت پذیر ہے اس لئے کہ عقل انسانی عالم وجود میں نہیں بلکہ عالم امکان میں (بالقوہ) پائی جاتی ہے۔ اس طرح سی سالپین گو اس اصول سے تجاوز نہیں کرتا جو فلسفہ ابن رشد کی بنیاد ہے لیکن اس پریشان خیالی سے بچ جاتا ہے جس نے اس مدرسہ میں غلطیوں کا ایک طویل سلسلہ کھڑا کر دیا ہے۔ معروض (یعنی اک خارجی شے) میں وحدت ہے لیکن موضوع (یعنی ایک ذہنی شے) میں کثرت ہے اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ افراد کے علم کی وجہ سے کہ موضوعات (یعنی اشیاء ذہنی) کی تعداد کے مطابق معروض (یعنی خارجی شے) میں بھی

تعدد پیدا ہوتا رہتا ہے۔ سی سالپین مذہبی عدالت کے شدید ترین زمانہ میں بلا تردد زندگی بسر کرتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ پاپائے روم کا طبیب بھی تھا۔ نیز سا ہنیس(۳۶۹) میں پروفیسر رہا اور گیارڈ انو برونو(۳۷۰) کو شان دی فلوری(۳۷۱) میں چتا پر جلتے ہوئے بھی اس نے دیکھا۔ عدالت مذکور کے الزامات سے محفوظ رہنے کے لئے اس نے ایک بالکل نئی چال چلی تھی۔ اس نے کہا۔ "میں خوب جانتا ہوں کہ یہ تمام مسائل ہمارے مذہب کے خلاف غلطیوں سے سرتا سر پر ہیں اور گو میں ان غلطیوں کو غلطیاں سمجھتا ہوں مگر ان کی تردید کرنا میرا کام نہیں ہے۔ میں اس کام کو علمائے مذہب پر چھوڑتا ہوں جو مجھ سے زیادہ لائق فائق ہیں۔ کرڈان(۳۷۲) کا نظریہ ایسا نہیں ہے کہ اس میں اور سی سالپین کے مسئلہ میں مشابہت نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ تمام ارواح منفردہ در حقیقت روح کلی کے اندر اسی طرح مضمر ہیں جیسے کہ کیڑا اس درخت میں چھپا رہتا ہے جس پر اس کی حیات کا دار و مدار ہے۔ اپنے رسالہ الوحدت (ڈی یونو)(۳۷۳) میں جو اس کی ابتدائی تصنیف ہے کرڈان اتصال عقل کے متعلق ابن رشد کے نظریہ کو بلاقید تسلیم کرلیتا ہے اس کے بعد اپنے رسالہ التسکین (ڈی کنسولیشیان)(۳۷۴) میں اس پہلی رائے سے رجوع کرتا ہے اور علانیہ تسلیم کرتا ہے کہ تمام موجودات ذی روح یا تمام انسانوں کے لئے صرف ایک عقل نہیں ہو سکتی۔ اس کی دلیل یہ دیتا ہے کہ عقل اس طرح ہمارے شخص سے وابستہ ہے جیسے کہ حسیت ہے اور جتنی ارواح ہیں وہ سب اس عالم میں بھی اسی طرح الگ الگ ہیں جس طرح وہ دوسری زندگی میں الگ الگ ہوں گی۔ آخر میں اپنے تیسرے رسالہ بقائے روح (تھیانا سٹن)(۳۷۵) میں کرڈان ان دونوں متضاد رایوں میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل واحد ہے لیکن اس پر مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے یعنی یا تو وجود قدیم و مطلق کے تعلق کے لحاظ سے یا مختلف صورتوں میں وقتاً "فوقتاً" نظر آنے کے لحاظ سے۔ وہ اپنے مخزن کے اعتبار سے واحد ہے لیکن مظاہر کے لحاظ سے کثیر(۳۷۶) ہے۔ یہ ایک ایسا اچھا حل ہے جسے ہم مسئلہ عقول کی توضیح کے وقت ہمیشہ بیان کر سکتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ کرڈان نے خود اپنے مسلمہ مسئلہ میں یہ تغیر کر دیا ہے تاہم اس کے حریف جولیس سیزر اسکالیگر(۳۷۷) نے جو حملے کئے ہیں ان میں سے کسی رشدی سے کم اس کے ساتھ برتاؤ نہیں کیا ہے۔ جس طرح وہ فلسفیانہ بحثیں کرتا ہے اور جو اس کا طرز تحریر ہے اسے دیکھ کر کوئی نہیں کہہ سکتا کہ علمائے پیڈوا کے گروہ سے اس شخص کا تعلق ہوگا۔ لیکن مذہب کے ساتھ جو اس کی روش رہی اس کے لحاظ سے بے شک وہ اس شے کا سب سے زیادہ حامی اور مشہور نام لیوا ہے جو دوسرے معنی میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے تعبیر کی جاتی تھی۔ اپنی کتاب التحقیق و التدقیق(۳۷۸) (کے ابواب

یکم تا یاز دہم) میں جہاں وہ عیسائیوں یہودیوں مسلمانوں اور بت پرستوں تک کے مذہب کے طرفداروں کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں مناظرہ کے لئے کھڑا کرتا ہے وہاں اس تمام قضیہ کو بالکل اکھڑپن کے ساتھ اس جملہ پر ختم کر دیتا ہے "اس لئے ان چیزوں کو فتح و ظفر کے فیصلہ پر چھوڑ کر .... الخ" یہ ایک ایسا جملہ ہے جس کی وجہ سے اسے بھی کتاب مدعیان ثلاثہ کے مصنفوں میں شمار کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک جن جو اس کے باپ کے پاس آیا جایا کرتا تھا ایک بار فخریہ کہہ رہا تھا کہ میں بھی متبع ابن رشد ہوں۔ "وہ صاف صاف اقرار کر رہا تھا کہ میں اک رشدی ہوں۔" اس خیال کو جبرئل ناڈ(۳۷۹) بہت شوخ اور بیہودہ خیال کرتا ہے اس لئے کہ ابن رشد کسی دیو جن پر بالکل اعتقاد ہی نہیں رکھتا تھا۔

اسی طرح لوگوں نے غلطی سے کلاڈی بیری گارڈ(۳۸۰) کو بھی رشدی سمجھ لیا ہے مگر بروکر(۳۸۱) نے اس الزام سے اسے پوری آزادی دلا دی۔ بخلاف اس کے بیری گارڈ کا شمار فلسفہ مشائین کے مخالفین میں عموماً" اور فلسفہ ابن رشد کے مخالفین میں خصوصاً" کیا جاتا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ولادت کے ساتھ ہی ہر شخص کے جسم میں روح داخل ہو جاتی ہے۔ اس لئے روحوں میں کثرت ہے۔ مگر ہم گمان کر سکتے ہیں کہ اس کے مستقل فلسفہ فطرت نے نیز اس کی دلیرانہ نفیوں اور انکاروں نے اسے رشدیوں کے گروہ میں اسی معنی کے لحاظ سے جگہ دی ہو جو عام طور پر اس لفظ کے لئے جاتے تھے۔ لیکن اگر رشدیت کے یہ معنی لئے جائیں تو اس کا سب سے زیادہ انوکھا اور اصلی نمونہ بلاخوف تردید بدنصیب وانینی(۳۸۲) ہے۔ یہ شخص خود ہمیں باور کراتا ہے کہ اس کا استاد ایک قرطلی راہب جین بیکن(۳۸۳) تھا جو شاہ رشدیان کہلاتا تھا اور جس کا کام اس سے زیادہ نہ تھا کہ اپنے تلامذہ کو ابن رشد کا پکا معتقد بنائے۔ وانینی (۳۸۴) کی ہم اس عین مسخرہ پن کی حرکت میں یہاں گرفت کر سکتے ہیں یعنی جس شخص کا وہ ذکر کرتا ہے بلاشک و شبہ جین بیکن تھا رپ ہے جو ۱۳۴۶ء میں فوت ہو چکا تھا یعنی اس کی ولادت سے دو سو چالیس برس قبل! معلوم ہوتا ہے کہ وانینی کے دماغ میں یہ بات گھس گئی تھی کہ عوام الناس کو اپنے استادوں کے عجیب و غریب نام بتا کر مبہوت رکھنا چاہئے۔ وہ کہتا ہے کہ میں ہمپوناٹ کا شاگرد ہوں حالانکہ ہمپوناٹ ۱۵۲۵ء میں مر گیا تھا اور وانینی ۱۵۸۵ء میں پیدا ہوا ہے۔ وانینی نے اپنے اس نام نہاد ربانی استاد کی کتابیں بھی کچھ توجہ کے ساتھ نہیں پڑھیں اس لئے کہ وہ یہ کتابیں پڑھتا تو ابن رشد کو ہمپوناٹ کے جسم میں بطریق آواگون پیدا ہونے کا خیال تو کجا ہمپوناٹ کی کتابوں کے ہر صفحہ پر اسے ابن رشد کی تردید نظر آتی مگر وانینی نے اس معاملہ میں بہت غور سے کام نہیں لیا ہے۔ اس جھکی طبیعت آدمی نے وہ تمام چیزیں جو دعویٰ الحاد میں

شیخی مارنے کے لئے کام آ سکتی تھیں اختیار کرنی شروع کیں۔ اپنے تیسویں مکالمے میں وہ بیان کرتا ہے کہ ایک روز میں یہ تقریر کر رہا تھا کہ خدا نے انسان کو کیوں پیدا کیا؟ میں نے اس مسئلہ کو ابن رشد کے اس مشہور پیمانے سے حل کیا جس میں ارواح کے درجے مقرر ہیں یعنی ادنیٰ سے ادنیٰ روح سے لیکر اعلیٰ سے اعلیٰ روح تک جو خدا یا مادہ اولیہ کہلاتی ہے۔ جینوا میں وانینی انھیں عقائد کی تعلیم دینا چاہتا تھا لیکن اس کا سوانح نگار کہتا ہے کہ وہاں لوگ ابن رشد کے اس قدر موافق نہیں تھے اس لئے وہ مجبوراً" چھوڑ کر چلا گیا۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے مطالعہ میں زیادہ تر ارسطو' ابن رشد' کارڈن اور ہمپوناٹ کی تصانیف رہتی تھیں اور اپنے مشہور استاد جین بیکن کی طرح وہ بھی اپنے تلامذہ کے ہاتھ میں سوائے ابن رشد کی تصنیفات کے اور کوئی کتاب نہیں دیا کرتا تھا۔ ظاہر ہے کہ جس ابن رشد کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے وہ اندلس کا مشہور شارح اعظم نہیں ہے بلکہ بالکل ایک خیالی مصنف ہے جس کی طرف لوگوں نے الحاد و کفر کی کتابیں منسوب کر دی تھیں اور جو اس کے زمانہ میں بلا کسی بار خاطر کے آسانی سے لوگ پڑھ لیا کرتے تھے۔ مگر وانینی نے شرح بسیط کو پڑھا تھا۔ وہ ابن رشد کے نظریات متعلق بہ قدم عالم۔ ربوبیت۔ و وحدت ارواح کی تردید بالکل بناوٹ کی سختی سے کرتا ہے لیکن یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ وانینی اپنی ان رایوں کا اظہار بلا تصنع کر رہا ہے۔ جس رائے کی وہ تردید کرتا ہے وہ ہمیشہ وہی ہوتی ہے جسے لوگوں کے دلوں کے اندر اتارنا چاہتا ہے۔ اس کی غیر مستقل اور لوچدار طبیعت میں اور خاص کر ان ترش فلسفیانہ مضامین میں جن کا نام اس نے مکالمات(۳۸۵) رکھا ہے اس کی جو کچھ کمزوری نظر آتی ہے اس کے باوجود بھی ہم انکار نہیں کر سکتے کہ یہ جوش۔ یہ نزاکت اور یہ ذکاوت طبع بھی پھکڑ سے پھکڑ خیالات شک و الحاد اور بے شرم سے بے شرم ادبیت پر پردہ ڈالنے سے قاصر رہی اور اس کی طبیعت کے اصلی خیالات کسی طرح چھپائے چھپتے نہیں نظر آتے۔ اس زندہ دلی اور روحانی بے تکلفی کے بجائے جو اٹھارھویں صدی عیسوی میں فرانسیسی ملحدوں کی خصوصیت خاص معلوم ہوتی ہے۔ ابن رشد کا سولھویں صدی کا الحاد بالکل تاریک قابل حقارت۔ اور بے توقیر نظر آتا ہے۔ جن عقائد پر لوگ حملہ کرنا چاہتے تھے انھیں کی تائید میں کتابیں لکھا کرتے تھے۔ پہلے تمام اعتراضات پورے زور و شور سے بیان کئے جاتے اور جو لوگ ان کے بانی سمجھے جاتے انھیں احمق و بدبخت کہا جاتا پھر گویہ تسلیم کر لیا جاتا کہ استدلال کے طور پر کوئی معقول جواب نہیں دیا جا سکتا ہے تاہم کہنے کو کچھ یوں ہی سا جواب ادا کر دیا جاتا تھا۔ مذہبی عدالتیں ایسے آدمی کی کیا گرفت کر سکتی ہیں جو مجلس ٹرنٹ کی طرف سے عذر و معذرت کرتا ہے۔ ساربون کی ستائش کا مستحق بھی قرار پاتا ہے اور ایک کتاب کی صفت

میں یہ الفاظ لکھتا ہے۔

"ربوبیت ابدی کی تماشہ گاہ۔ مقدس اور ساتھ ہی جاودانہ۔ مذہب عیسوی کے موافق فلسفہ طبعی سے پر۔ علم نجوم کے موافق اور ساتھ ہی مذہب کیتھولک کے مطابق' مرکز حکمائے قدیم و ملحدان وا بیقوریان و حکمائے مشائین و متبعین دیو جانس کلبی وغیرہ۔(۳۸۶) اور پھر یہی شخص اپنے اور شدید ترین ملحدانہ حملوں کو ان الفاظ میں ختم کرتا ہے "باقی جو رہ گئے ہیں ان کے لئے میں مقدس ترین کلیسائے روم کے حکم کا تابع ہوں۔"(۳۸۷) غالباً" تیرھویں صدی عیسوی کی طرح سولھویں صدی میں بھی رشدیوں کی بدنیتی کو قصداً" بہت مبالغہ آمیز طریقہ پر ظاہر کیا جاتا تھا اور اس میں لطف آتا تھا کہ انکار و الحاد کے فلاں فلاں علمبرداروں پر ایسے تمام شرارت آمیز خیالات کا بار ڈال دیا جائے جو اس زمانہ میں پھیلے ہوئے ہوں اور جس کا کم و بیش ہر شخص مرتکب نظر آتا ہو سب سے پہلی دفعہ جب ایک ایماندار آدمی کے دل میں ملحدانہ خیال پیدا ہوتا ہے تو وہ خوف زدہ سا ہو جاتا ہے اور چاہتا ہے کہ اپنے میلان طبع کو دوسرے لوگوں کے سر تھوپ دے۔ چنانچہ کتاب مدعیان ثلاثہ کی طبع جدید لوگوں کے ضمیروں کو دہلا دینے کے لئے ایک خواب پریشان کی طرح نظر آئی۔ لامونائی(۳۸۸) کہتا ہے کہ "یہ مذاق کہ دنیا کو (معاذ اللہ) تین دغا بازوں نے راہ راست سے بہکا دیا ہے آزاد خیالی کے حامی ہمیشہ کیا کرتے تھے۔ اس سے ممکن ہے کہ ان میں سے کسی کے دل میں خیال پیدا ہوا ہو کہ مشق طبع کے واسطے اس میں کافی مسالہ موجود ہے اور اس پر ایک اچھی سی کتاب لکھی جا سکتی ہے۔" تمام مختلف طریقہ کے لوگوں نے خواہ وہ کیتھولک مذہب ہوں یا پروٹسٹنٹ وغیرہ اس کتاب کو توہین عظیم سمجھ کر پھینک دیا۔ باڈن(۳۸۹) جب مختلف مذاہب کے طرف داروں کے دلائل ایک دوسرے کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے تو کسی ایک کو بھی ترجیح نہیں دیتا۔ جن لوگوں کی طبیعتیں بدی کی طرف مائل تھیں بظاہر یہ باور کرتے تھے کہ باڈن کی کتاب میں عیسائیوں کی سب سے زیادہ مخالفت لی گئی ہے اور جس قدر قوی اعتراضات ہیں اسی قدر قوی جوابات نہیں ہیں۔ پوسٹل(۳۹۰) کا یہ دعویٰ تھا کہ ایک ایسے مذہب میں جو کامل و پختہ کہا جائے عیسویت و یہودیت اور اسلام تینوں مذہبوں کا حصہ برابر برابر ہونا چاہئے۔ رہا وانینی وہ بقول گو راس۔(۳۹۱) بدمعاش۔ لچا۔ فحش۔ گندگی کا متلاشی۔ دیوانہ اور ایسا لفنگا تھا کہ اس سے بدتر کوئی پیدا نہ ہوا ہوگا۔ یہ وہی شخص تھا جس نے بقول عوام الناس اس ملعون کتاب کی طبع جدید شائع کی تھی۔ جب وہ آخری عذاب بھگتنے جا رہا تھا تو جو الفاظ کہ چشم دید گواہوں نے اس کی طرف منسوب کئے ہیں یہ ہیں کہ وہ ایک حکیم کی طرح مرنے جا رہا ہے اور ابن رشد کے ان الفاظ کو یاد دلاتے ہیں "کاش میری

روح کو ایک فلسفی و حکیم کی موت نصیب ہو"

(۱۷) ابن رشد اٹلی کے باہر۔ آرائے مختلف

صحیح معنوں میں ابن رشد کا جو فلسفہ ہے۔ یعنی شرح بسیط کا مطالعہ۔ اس کا چرچا اٹلی کے باہر عام طور پر بہت کم ہوا۔ پیٹرنیزی(۳۹۲) مدرسہ ہائے فرانس و اسپین کی یہ خصوصیت ظاہر کرتا ہے کہ وہاں ارسطو کے صرف متون بلا شرح پڑھائے جاتے ہیں۔ خانہ بدوش اہل اطالیہ مثلاً فرنکائی وامبیر کائی پہاڑوں کے اس طرف اس کا صرف کچھ چرچا لائے۔ جین بروریین شمپیر(۳۹۴) (۱۵۳۷ء میں) اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ بیرونی اساتذہ کی یہ کتابیں کس قدر پھیل گئی تھیں۔ "اٹلی سے بعض فلاسفہ نے فرانس آکر ارسطو کے شروح ابن رشد کے معنی بہت تعریف کے ساتھ ایک خاصے بڑے مجمع کے سامنے بیان کئے۔" مگر ابن رشد کو فرانس میں بہت زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔ ہمارے کتب خانوں میں جو نسخے ہیں وہ مطالعہ کا پتا نہیں دیتے۔ ان کے کنارے ابھی تک ویسے ہی ہیں اور میں نے اکثر ایسے بن کٹے ورق پائے ہیں جو جلد بند کے تراشنے سے رہ گئے تھے۔ لیکن لیان(۳۹۵) میں کسی قدر تعلیمات ابن رشد کے آثار پائے جاتے ہیں۔ جہاں اس کے فلسفہ اور طب کی کتابیں کئی بار چھپی ہیں۔ مسیحی بادشاہ ہنری دوم کی خاص شہادت موجود ہے وہ کہتا ہے کہ "یہ کتابیں اور رسالے کامل موجود ہیں اور فلسفہ(۳۹۶) کی خوبصورت اور بے نظیر سند سے مزین ہیں تاکہ ہمارے ملک کے عام لوگوں کے فائدہ کے لئے کام آسکیں اور جو لوگ انھیں دیکھنا اور پڑھنا چاہیں انھیں نفع اور علم حاصل ہو سکے۔" لیکن اس شاہی سفارش کی لوگوں نے زیادہ پروا نہیں کی اور سولھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کی تصنیفات مدارس فرانس سے بالکل خارج ہو گئیں۔ رکرمان(۳۹۷) کے اس اصرار کو کہ جس طرح ابن سینا کی عربی کتابیں طبی سلسلہ میں سیسے کے حروف میں چھاپی جا رہی ہیں اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات بھی طبع کرائی جائیں بالکل اس کی ذاتی خواہش تک محدود رکھنا چاہئے۔ اسپین اور پرتگال جہاں فلسفہ مدرسیہ کی تعلیم ہمارے زمانہ تک باقی رہی ہے وہاں بھی ابن رشد کی سند عرصہ تک تسلیم کی جاتی رہی۔ انٹونیو(۳۹۸) نے ان تمام تعریفوں کو سب ایک جگہ جمع کیا ہے جو ایک کثیر تعداد اطبائے اسپین و پرتگال نے ابن رشد کی کی ہیں مگر کوائمبرا(۳۹۹) کے جیسوائیٹ پادری ابن رشد پر بہت سختی کے ساتھ معترض نظر آتے ہیں۔ "کتب ہائے فلسفہ مدرسیہ" کی بدولت "جو اب کسی آلہ موسیقی کی پتی یا کسی کارٹون بنانے کے کام میں بھی نہیں آسکتی تھیں۔" خارج البلد(۴۰۰) ہو کر ابن رشد عوام الناس کی نظروں میں بہت بد صورت

ظاہر کیا جاتا تھا- یہ بڑی بڑی شرحیں جن سے لوگ بہت آسانی کے ساتھ فہم مطالب میں کام لے سکتے تھے اب توہین آمیز اور ملحدانہ خیالات سے پر سمجھی جانے لگیں- یہ کس قدر عجیب بات تھی ابیلی اور بروکر جنھوں نے ابن رشد پر بڑے لمبے چوڑے مضامین لکھے ہیں اور نہایت درجہ خطرناک حکایتیں جو ابن رشد کے متعلق مشہور تھیں سب جمع کر دی ہیں- دونوں میں سے ایک نے بھی اس کی کتابیں کھول کر دیکھنے کا خیال تک نہیں کیا- ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حالت کم سے کم نادر اور غیر مطبوعہ کتابوں کی ضرور تھی جن کی بابت ہم یقین کے ساتھ کہنے پر مجبور ہیں- ناڈ(۴۰۱) جس کے لئے ابن رشد سے اپنے سفر پیڈوا کے زمانہ میں بہت اچھی طرح واقف ہو جانا لازم تھا کہتا ہے کہ وہ ایک بے باک ملحد و ہریہ تھا اور طرطولیون(۴۰۲) کا یہ جملہ اس کے لئے استعمال کرتا ہے "ملحدوں کا بطریق حکما کے لباس میں-"(۴۰۳) ڈیلپس مارنی(۴۰۴) کی رائے میں ارطاطالیس مذہب سے بہت کم تعلق رکھتا ہے- لیکن اس کا شارح ابن رشد تو ایک بہت بڑا ہی منکر مذہب و ملحد ہے- ڈیلپس نے بھی اس کے نظریہ عقل کلی کی باضابطہ تردید کرنے کی تکلیف گوارا فرمائی ہے- کمپانیلا(۴۰۵) اور اس کے بعد بیریگارڈ(۴۰۶) ابن رشد کو اس ملعون کتاب "مدعیان ثلاثہ" کا پہلا مصنف بیان کرتے ہیں- مجھے یاد نہیں رہا کہ کس نیک نیت انگریز مذہبی عالم نے اسے آدمی کی صورت میں ایک بلا اور جہنم کا معتمد کہا ہے- یہ مشہور فقرہ کہ "کاش میری روح کو ایک فلسفی و حکیم کی موت نصیب ہو-" ووسیس(۴۰۷) کے لئے بالکل کافی تھا کہ اسے ایک پھکڑ عیاش بیان کرے اور لا موتائی(۴۰۸) کے لئے بھی کہ وہ ابن رشد کو تمام مذاہب سے ایک طرح کا شدید نفرت کرنے والا قرار دے- گائی پٹین(۴۰۹) اس بہتان سے بہت کم متاثر ہوتا ہے اور صرف موحدوں میں اسے شمار کرتا ہے- ایک اور صاحب ہیں وہ گراس(۴۱۰) کی ایک عبارت کی بناء پر ابن رشد کی طرف حسب ذیل عجیب پولیٹیکل آراء منسوب کرتے ہیں-

"بنی نوع انسان کے لئے بھی (یہ وانینی کے آراء ہیں جن کی توضیح کی گئی ہے) یہ ضرور ہے کہ وہ عمل اختیار کیا جائے جو بڑے بڑے جنگلوں میں ہیزم تراش ہر سال کیا کرتے ہیں- وہ جنگلوں میں جاتے ہیں کہ وہاں درختوں کو دیکھیں کہ کون ان میں سے مر گیا ہے اور کون زندہ و سرسبز ہے اور جتنے بیکار و فضول یا نقصان رساں درخت وہاں پائیں سب چھانٹ کر الگ کر دیں تاکہ صرف اچھے اچھے درخت اور نئے ہونہار پودے باقی رہ جائیں- اسی طرح یہ شریر النفس ملحد بھی کہتا ہے کہ تمام بڑے بڑے آباد شہروں میں جا کر اسی طرح سختی کا برتاؤ کرنا چاہئے اور جو بیکار لوگ ہوں انھیں اسی طرح ہلاک کر دینا چاہئے اور جو لوگ باقی رہ جائیں انھیں ایسے لوگوں

کی زندگی نہ بسر کرنے دی جائے جن کا کوئی مفید عام پیشہ نہیں ہے۔ جو بڈھے فرتوت ہیں اور جو بدمعاش اور کاہل الوجود ہیں۔ یہ ضروری ہوگا کہ قانون فطرت سے قطع نظر کی جائے اور قصبات کا بوجھ ہلکا کیا جائے اور ہر سال ایسے دس لاکھ آدمی جو خار و خاشاک کے مانند ہیں اور دوسروں کے نشو و نما میں خارج ہوتے ہیں کانٹ چھانٹ کر موت کے گھاٹ اتار دیئے جائیں۔" وائنی(۴۱۱) کا ایک سوانح نگار اس عبارت کو نقل کر کے فریاد کرتا ہے کہ یہ "مدرسہ ابن رشد کے ثمرات ہیں(۴۱۲)"!

آخر کو سترھویں صدی میں فرقہ جیسویٹ کے بعض لوگوں کو بھی ابن رشد کی تردید کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ انٹونی سرمانڈ(۴۱۳) نے اپنی کتاب میں جو ہمپوناٹ کی تردید میں لکھی ہے (اور پیرس میں ۱۶۲۵ء میں ہمپوناٹ کی وفات سے سو برس بعد چھپی ہے) اتحاد عقل پر سخت حملے کئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس نظریہ کی رو سے انسان کی غلطیوں کی ذمہ داری خدا پر جا پڑتی ہے۔ اس کی رو سے ایک ہی موضوع متخالف و متضاد تغیرات قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے اگر ابن رشد کے نزدیک خدا کا وہ فعل جو عقل پر مترتب ہوتا ہے سبب اول ہے تو سرمانڈ(۴۱۴) کو اس میں کوئی اعتراض نہیں ہوگا مگر وہ اس تحقیق کی طرف متوجہ ہی کم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے در حقیقت کونسے خیالات تھے اور کونسے نہ تھے۔ اس کا ساتھی دوسرا شخص پاسیوں(۴۱۵) اس سے بھی سخت تر ہے۔ اس کی نگاہ میں ابن رشد کفر و الحاد کا علمبردار ہے اور جنٹس(۴۱۶) اور بگالونی(۴۱۷) نے جو اس کی تصانیف کی تیاری و اشاعت کا کام کیا ہے وہ ایک شیطانی کام تھا۔ وائیوی(۴۱۸) نے جو طول طویل اعتراضات کئے ہیں ان کی یہ پوری پوری نقل کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نہیں خیال کر سکتا کہ ایک عیسائی ایک ایسے ملیچھ سے تعلیم حاصل کرنے کا خواب بھی دیکھ سکتا ہے جو ایسا شخص ہے کہ نور عیسائیت کے سیلاب میں رہ کر حضرت مسیحؑ سے گیارہ سو برس بعد اپنی کجروی و انحراف پر اس طرح قائم رہا کہ تمام عمر اسی کفر و الحاد میں بسر کر دی۔ موری(۴۱۹) ہربلاٹ بیلی۔(۴۲۰) اور راپن(۴۲۱) نے ابن رشد کے کفر و الحاد کے متعلق صرف عوام الناس کی روایتوں کو تسلیم کر لیا ہے۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں بھی دوسروں کے کہنے سے لوگوں کا یہی خیال قائم رہا۔ لیبنٹز(۴۲۲) اسے ایک بہت نقصان رساں مصنف سمجھتا ہے جس نے عالم مسیحی کو اتنا زیادہ نقصان پہنچایا ہے کہ اس سے زیادہ ممکن نہیں تھا۔ وائیکو(۴۲۳) کہتا ہے کہ تمام قسم کا کفر و الحاد جو فلسفہ مشائین میں مضمر پایا جاتا ہے ابن رشد اس کی جڑ ہے۔ وہ فقرہ جو عشاء ربانی کے متعلق ابن رشد کی جانب منسوب ہے۔ ایک عجیب سو اتفاق سے پروٹسٹنٹوں کے مناظرہ میں بطور ہتھیار کے استعمال کیا گیا ہے۔ ڈیلیپس۔(۴۲۴)

مورنے۔(۴۲۵) ڈیلی۔(۴۲۶) ڈریلنکورٹ(۴۲۷) اس فقرہ کے یہ معنی لیتے ہیں کہ کیتھولک مذہب کے عقیدوں نے کفار کی نظروں میں مذہب عیسوی کو کس قدر نقصان پہنچایا ہے۔ غرض کہ ابن رشد کی تقدیر میں یہ تھا کہ اس کا نام طبایع انسانی کی جدوجہد میں طرح طرح کی نفرتوں کے اظہار کے لئے بطور آلہ کے استعمال کیا جائے اور اس کے نام کے ساتھ ایسے متعدد اصول و مسئلے منسوب کردیئے جائیں جن کا شائد اسے وہم و گمان بھی نہ ہوگا۔

خاتمہ

فلسفہ ابن رشد کی تاریخ لکھنا در حقیقت ایک بڑے معمے یا چیستان کی تاریخ لکھنا ہے۔ ابن رشد فلسفہ ارسطو کا جیسا ایک نہایت درجہ آزادانہ تاویل کرنے والا تھا۔ اسی طرح خود اس کے شارحین نے جب ان کی باری آئی تو اس سے بھی زیادہ آزادی کے ساتھ اس کے اقوال کی تاویلیں کیں۔ ایک تبدیلی کے بعد دوسری تبدیلی رونما ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ یونان کے معنی حسب ذیل رہ گئے:۔

"مافوق الفطرت کوئی شے ممکن نہیں۔ کرامتیں یا معجزے۔ فرشتے۔ دیو بھوت۔ خدا کی قدرت۔ کچھ نہیں ہے اور مذاہب و عقائد اخلاق سب دھوکہ اور فریب ہیں" ارسطو یا ابن رشد۔ دونوں میں سے کسی ایک کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ گذری ہوگی کہ ان کے مسائل کو ایک روز اس درجہ تک پہنچایا جائے گا۔ لیکن ان لوگوں کے معاملہ میں جو عقائد کے بانی و حامی کہلاتے ہیں۔ ہمیں چاہئے کہ ان کی حیات شخصی اور حیات مابعدالموت میں ہمیشہ تمیز کرتے ہیں یعنی جیسے کہ وہ دراصل اس دنیا میں تھے اور جیسا کہ بعد وفات لوگوں کے گمان نے انھیں بنا دیا۔ ان دونوں صورتوں کو ملا نہ دینا چاہئے۔ ماہرین علوم السنہ کے نزدیک ایک عبارت کے صرف ایک ہی معنی ہوا کرتے ہیں لیکن طبیعت انسانی جس نے اس عبارت میں خود اپنی جان اور اپنے تمام جذبات اندر اتار دیئے ہیں اور ایسی طبیعت انسانی جو ہر ساعت نئے نئے اشیاء کی محتاج رہیں اس کے لئے علوم السنہ کی یہ ٹھیٹ تاویل کافی نہیں ہوا کرتی۔ یہ لازمی امر ہے کہ جس عبارت کو طبیعت انسانی نے صحیح تسلیم کیا ہے وہ علم السنہ کے تمام شکوک پر حاوی اور اس کی تمام خواہشوں کی پوری کرنے والی ہونی چاہئے۔ یہی وجہ ہے جو نوع انسان کی مذہبی اور فلسفیانہ ترقی میں ایک چیستاں یا معمہ کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ اس زمانے میں جبکہ ہر قسم کے انسانی خیالات کا دارومدار منقولات پر ہوتا ہے انسانی طبیعت ایسے مسلمہ اور مقبولہ متون کتب کے خلاف جو خطا و سہو سے پاک سمجھے جاتے ہیں ہمیشہ اس طرح کے چیستانوں یا معموں کے پردے میں انتقام لیتی رہتی ہے۔ آدمی اپنی آزادی کو ایک موقع پر صرف اس لئے ہاتھ سے جانے دیتا ہے کہ دوسرے مقام پر اسے پھر حاصل ہو جائے گی۔ انسان کی یہ طبعی آزادی

ہزاروں چالیں اور حیلے ان قیدوں سے بچنے کے لئے کرتی رہتی ہے جو اس نے اپنے اوپر عائد کر لئے ہیں۔ چنانچہ ہم ایک شے کو دوسری شے سے ممیز کرتے رہتے ہیں۔ شرح کرتے ہیں۔ اضافے کرتے رہتے ہیں اور توضیح کرتے ہیں۔ دنیا کے سب سے بڑے دو فرماں روا جن سے زیادہ کسی نے خیالات انسانی پر حکومت نہیں کی یعنی انجیل اور ارسطو۔ ان دونوں کے بوجھ کے تلے بھی انھیں ترکیبوں سے طبیعت انسانی آج تک آزاد و خود مختار رہی ہے۔ یہی ترکیب ہے جس سے کوئی بے باک سے بے باک مسئلہ ایسا نہیں جو علمائے مذہب اس دعویٰ کے ساتھ اختیار کر سکتے ہوں کہ اس میں مذہب کے حدود سے کوئی تجاوز نہیں کیا جا رہا ہے اور پر اسرار سے پر اسرار عقیدہ بھی کوئی ایسا نہیں ہے جو اس ترکیب سے تاویل و تعبیر ارسطو کے پردہ میں پیش نہ کیا جا سکے۔ خیال کرو کہ نوع انسانی کا حال کیا ہوا ہوتا اگر ان گزشتہ اٹھارہ صدیوں میں انجیل کی تفسیر۔ جیسی نیوس۔(۴۲۸) اور بریٹ شنیڈر(۴۲۹) کے لغات میں کی جاتی؟ ایک عبارت جسے ہم بخوبی صحیح طور پر سمجھ سکتے ہیں اس میں کوئی نئی بات نہیں پیدا کر سکتے لیکن ایسی تاویل جو واقعی کچھ معنی خیز اور نتیجہ آور کی جا سکے وہ ہوتی ہے جو ایک مرتبہ ہمیشہ کے لئے صحیح اور سندی تسلیم کر لی جائے اور پھر اس کے دائرے کے اندر فطرت انسانی کی بار بار آنے والی ضرورتوں کی تشفی ہوتی رہے۔ مگر یہ کام بدرجہ غایت ضمیر انسانی کا ہے نہ کہ علم اللسان کا۔

حوالہ جات

(۱) مدرسین سے وہ حکمائے فلسفہ الہیات یورپ مراد ہیں جو قرون وسطیٰ میں ہوئے ہیں۔ ۵۲۹ء کے بعد وفات حکیم بوطیوس فلسفہ کی تعلیم بالکل ترک ہوئی اور شارلین کے زمانہ میں پھر شروع ہوئی۔ محل شاہی کا ایک مدرسہ تھا۔ پھر لیانس۔ پاڑا اور لینس اور سینٹ ڈینس میں فلسفہ کے مدرسے تھے۔ تورس فولڈا۔ کاربی۔ فا شیل۔ سینٹ گال۔ ریشی ناؤ کی خانقاہوں میں یہ مدرسے۔ ان مقامات کے علاوہ اور بھی بکثرت مدرسے اور دارالعلوم تھے جہاں فلسفہ پڑھایا جایا کرتا تھا اور زمانہ کے بڑے بڑے مشہور لوگ درس دیا کرتے تھے۔ ان مدرسین کا اپنا ایک فلسفہ الگ بن گیا ان حکما کو مدرسین اسکولا سٹکس کہتے ہیں اور ان کے فلسفہ کو فلسفہ مدرسین۔

(۲) Cremonini سیزر۔ کریمانی نی حکمائے مدرسین میں ایک مشہور شخص ہے جس نے فلسفہ ابن رشد کی روایات کو اپنے زمانہ میں بڑی شدومد سے قائم رکھا اس شخص نے فرارہ میں بارہ برس اور پیڈوا میں چالیس سال درس دیا یہ ۱۵۵۰ء میں پیدا ہوا اور ۱۶۳۱ء میں وفات پائی۔

(۳) Humanist

(۴) Descartes رینی ڈسکارٹ ایک فرانسیسی فلسفی تھا جو بمقام لا ہے (تورین) ۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء کو پیدا ہوا ۱۱ فروری ۱۶۵۰ء کو وفات پائی۔ یہ ایک فلسفے کا بانی تھا جسے اسی کے نام پر فلسفہ کارتیسی کہتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ ہر مطالعہ کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ جو شے سامنے آئے اس پر صحیح رائے قائم کی جا سکے۔ جملہ علوم و حکمت انسان کی صرف عقل پر مشتمل ہیں اور ان کی تفصیل صرف سمجھ کو بڑھاتی ہے اور بس۔ ذہن انسانی علم کے واسطے نہیں پیدا ہوا بلکہ علوم ذہن انسانی کے لئے پیدا ہوئے ہیں۔

(۵) Fallep گیر میو فیلوپیوس اطالوی طبیب و ماہر علم تشریح تھا ۱۵۲۳ء میں بمقام موڈینا پیدا ہوا اور ۹ اکتوبر ۱۵۶۲ء کو بمقام پائیزا وفات پائی۔

(۶) Fabrice d Acquapendente ہیرا نیوس فابرائیس ۱۵۳۷ء میں بمقام ایکو اپنڈا وٹی پیدا ہوا اور وینس میں ۲۱ مئی ۱۶۱۹ء کو وفات پائی۔ پیڈوا میں یہ علم تشریح و سرجری پڑھایا کرتا تھا۔

(۷) S. Thomae

(۸) Scoti

(۹) Cremonini

(۱۰) Florin فلورن۔ فرانس کا ایک سکہ ہے جو گیارھویں صدی عیسوی میں مسکوک کیا گیا تھا جس

کی قیمت ۸ آنے کے برابر تھی۔

(۱۱) Gallilel

(۱۲) دارالعلوم پیڈوا میں یہ قصہ اب تک بیان کیا جاتا ہے کہ مشتری کے توابع میارات جب دریافت ہوئے تو کریمونی نے محض اس خیال سے کہ یہ ایک شے ارسطو کے خلاف ہے بہ شدت تمام اس کے بعد دوربین کے ذریعہ سے دیکھنے سے انکار کیا ۱۲۔

(۱۳) Santo

(۱۴) Saint Anthony

(۱۵) Francis d Assisi

(۱۶) Catherine de Sienne

(۱۷) معجزے اور مذہبی قصے کہانیوں کی تصاویر جو گرجوں میں بنائی گئی ہیں۔

(۱۸) Pierre d Abano

(۱۹) The Consiliator differentiarume philosophorum et medicorum

medicorum

(۲۰) Zimara

(۲۱) Tomitanus

(۲۲) Pomponat

(۲۳) Pic della mirandole

(۲۴) Cardan

(۲۵) Vanini

(۲۶) Cecco d Ascoli مشہور اطالوی عالم متبحر اور شاعر فرانسکو ڈگلی اسٹابیلی Francesco Degli Stabili کا عرف عام سیکو اسقالوی تھا جو ۱۳۲۲ء میں دارالعلوم بلونا میں ریاضی و نجوم کا پروفیسر تھا۔ ۱۲۵۷ء میں پیدا ہوا اور ۱۳۲۷ء میں وفات پائی۔

(۲۷) Petrarca فرانسکو پٹرار کا مشہور اطالوی شاعر اور یورپ میں قرون وسطٰی میں سب سے پہلا حامی علوم و فنون گزرا ہے بمقام اریزو (Arezzo) ۲۰ جولائی ۱۳۰۴ء کو پیدا ہو۔ ۱۳۶۵ء میں ایک مرتبہ اس کی موت کی خبر مشہور ہوئی مگر دس برس یہ اور زندہ رہا اور ۱۸ جولائی ۱۳۷۴ء کو لوگوں نے کتب خانہ کی کتابوں کے درمیان اسے مردہ پڑا ہوا پایا۔ یہ اخیر کے دس سال رشدیوں کے جھگڑے اور طرح طرح کی نزاعوں میں گذرے۔

(۲۸) Demosthenese ڈیما ستھنیز مشہور یونانی مقرر و مدبر ملک۔ ۳۸۴ ق م میں پیدا ہوا۔ اس کی عادت تھی کہ جب کوئی چیز غور سے لکھتا تو قلم کو منہ میں دبایا اور چبایا کرتا تھا۔ اس کے دشمنوں نے اسی ترکیب سے اسے زہر دیا یعنی قلم میں زہر ملا کر رکھ دیا جب اس نے قلم منہ میں لیا تو زہر نے اثر

کیا اور پوسیڈن کے مندر میں اکتوبر ۳۲۲ قم کو انتقال کیا۔

(۲۹) Cicero مارکس ٹولیس سسرو۔ مشہور رومی مقرر و سیاسی مدبر تھا۔ ۳ جنوری ۱۰۶ قم بمقام ارپلنیوم اس کی ولادت ہوئی اور ۷ دسمبر ۴۳ قم ایک جنگ میں مارا گیا۔

(۳۰) Homer ہومر۔ مشہور یونانی شاعر۔ جس کی دو نظمیں ایلیڈ اور آڈیسی بہت مشہور ہیں۔ اس کے زمانہ کی صحیح تاریخ نہیں معلوم مگر غالباً" نویں صدی قبل مسیح میں گذرا ہے۔

(۳۱) Virgil پبلیوس۔ ور جیلوس۔ مارو۔ مشہور رومی شاعر گذرا ہے ۱۵ اکتوبر ۷۰ قم منٹوا کے قریب موضع اندیز میں پیدا ہوا اور اکیاون سال کی عمر میں ۲۱ ستمبر ۱۹ قم بمقام برنڈیز وفات پائی اور نیپلس میں دفن کیا گیا اس کی نظم اینیڈ بہت مشہور ہے۔

(۳۲) Herodotus ہیروڈوٹس۔ مشہور یونانی مورخ ۴۸۴ء قم پیدا ہوا اور ۴۲۵ قم میں وفات پائی۔ پیدائش کے وقت یہ ایرانی رعیت میں تھا اور تیس پنتیس برس کی عمر تک ایرانی رعایا رہا یہ فن تاریخ میں بزرگ ترین شخص اور ابو التاریخ کہا جاتا ہے۔

(۳۳) Thucydides تھوسی ڈائیڈیز۔ مشہور یونانی مورخ ہے اس کی تاریخ جنگ پیلو پنشیا بہت مشہور ہے۔ اس کی پیدائش کا سنہ صحیح نہیں معلوم مگر بعض قرائن سے ۴۶۰ و ۴۷۰ قم بیان کیا جاتا ہے اسی طرح اس کی موت کا سنہ بھی قرائن سے ۳۹۹ قم بیان کیا گیا ہے۔

(۳۴) Titus Livy ٹائٹس لوی۔ مشہور رومی مورخ۔ بمقام پٹاویوم (پیڈوا) میں ۵۹ قم پیدا ہوا اور ۱۷ء میں وفات پائی۔ اس کی تاریخ رومتہ الکبریٰ بہت مشہور ہے۔ اس شہر کی بنیاد جس وقت پڑی اس وقت سے لیکر ڈروسوس کی وفات (۹ قم) تک کے حالات ہیں۔

(۳۵) Sallust سالسٹوس۔ کرسپوس۔ مشہور رومی مورخ گذرا ہے۔ غریبوں کے خاندان میں پیدا ہوا۔ سیباش کے ملک میں بمقام امی ٹرنم ۸۶ قم میں اس کی ولادت ہوئی۔ یہ واقعات کے تعلقات اور معانی اور لوگوںکے اطوار و روش خوب بیان کرتا ہے۔ ۳۴ قم میں اس کی وفات ہوئی۔

(۳۶) یعنی اس شخص کے نزدیک بت پرست لوگ موحدین عرب سے افضل تھے۔ اس تعصب اور احسان فراموشی کی کوئی حد ہو سکتی ہے۔ یہ شخص تہذیب جدید کا اگوا بیان کیا جاتا ہے۔

(۳۷) Humanist

(۳۸) Avignon او یگنان فرانس کے جنوب مشرق میں ایک شہر ہے۔ لائنس اورمار سیلز کے درمیان جوریل جاتی ہے اس پر واقع ہے۔

(۳۹) Boccacio جیاوانی۔ بوکیچو ایک مشہور اطالوی مصنف ہے جس کی کتاب ڈیکامیرن Decameron بہت مشہور ہے۔ ۱۳۱۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۳۷۵ء میں وفات پائی۔

(۴۰) Pandalfo Malatesta اٹلی کے صوبہ فورلی (Forli) میں ایک شہر رمی نی (Rimini) واقع ہے۔ وہ اسقف اطالیہ کی جاگیر ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی میں یہ جاگیر خاندان مالا ٹسٹا کے قبضہ میں آئی۔ گیاوانی ملا ٹسٹا اس خاندان کا پہلا شخص تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا ملا ٹسٹا ڈی ورو چیو

وارث ہوا۔ آخر الذکر کے چار لڑکے تھے جن میں سے ایک پنڈ والفوما لا ٹسٹا تھا جو ۱۳۱۷ء میں ری ٹی کا جاگیر دار ہوا اور ۱۳۲۶ میں وفات پائی۔

(۴۱) Prato della Vella پراٹو ڈیلا ویلا ایک محلّہ کا نام ہے جو پیڈوا (Padua) میں تھا اس فقرہ کے لفظی معنی ہیں "وادی کی دیوار ہائے قدیم (یعنی آثار منہدمہ)

(۴۲) وہ اصل لاطینی الفاظ یہ ہیں "Francisco Petrarchae Medicorum hosti infensissimo" To Francis Petrarca the most bitter enemy of medical alen.

(۴۳) Venice

(۴۴) De sui ipsius et mullorum ignorantia اس رسالہ کا اصلی نام یہ ہے۔
= about his own ignorance and that of many others.

(۴۵) Breven diffinitivam hano tutere sententiam seilicet, me sine litteris virum bonum = They expressed this short difinitive sentence viz : 1 am a good man without learning

(۴۶) SS, Jean and Paul

(۴۷) Leonard Dendolo

(۴۸) Thomas Talento

(۴۹) Zachari Contarini

(۵۰) Guido da Bagnolo

(۵۱) Reggio

(۵۲) Timoeus of Plato تمیوس افلاطون کی مشہور کتاب ہے جس میں اسرار خلق عالم پائے جاتے ہیں۔ یہ اسرار حسب ذیل ہیں (۱) عالم جسمانی شے ہے اور خلق ہوا ہے۔ حادث ہے اور اس کی ابتدا ہے (۲)۔ اس عالم کے پیدا کرنے والے نے اسے ایک دائمی اور ابدی نمونے پر بنایا ہے۔ (۳) خلق عالم میں طبع انسانی کا کیا حصہ ہے (۴)۔ اثرات احتیاج جس میں اجسام کی عام صفتیں اور خاص صفتیں دونوں داخل ہیں (۵) اصول فیسالوجیہ (۶) طب نظری و ادویہ وغیرہ۔

(۵۳) Luigi Marsigli

(۵۴) = From the impious Babylon where all shame and good have flown away Hostel of sorrows mother of errors I have escaped to lengthen my days.

(۵۵) Cola de Reinzi

(۵۶) Romamia Sara ancor bella!

(۵۷) Gregory de Rimini

(۵۸) Jerome Perrari

(۵۹) Jean de Jaundun

(۶۰) fra Urbano de Bologna

(۶۱) Marsile of Padua مرسیگلیو مینارڈ نیوالمخاطب بمرسائیل اطالیہ میں قرون وسطیٰ کا ایک فلسفی اور طبیب گذرا ہے۔ جو پیڈوا میں ۱۲۷۰ء میں پیدا ہوا ۱۳۱۱ء میں پیرس گیا ۱۳۲۴ء میں اپنی مشہور کتاب محافظ امن لکھی اور ۱۳۴۲ء میں مرگیا۔

(۶۲) Pierre d Albano

(۶۳) Defensor Pacis "ڈ فینسر پیسس" (محافظ امن) مرسائیل کی مشہور تصنیف ہے جس نے چودھویں صدی عیسوی میں تہلکہ ڈال دیا۔ اس میں لکھا ہے کہ دنیا میں امن کیونکر قائم رہ سکتا ہے۔ امن کی نوع انسانی کو سخت ضرورت ہے۔ صرف عامتہ الناس اس کے لئے قانون بنانے کا حق رکھتے ہیں۔ عامتہ الناس ہی کو لازم ہے کہ اپنا حکمران انتخاب کریں جس کے پاس صرف تھوڑی سی فوج رہنی چاہئے۔ یہ حکمران عامتہ الرعایا کے سامنے ذمہ دار رہے گا۔ لوگوں میں پریشانی اور تکلیف کا اصلی سبب پاپائے روم کی حکومت ہے۔ جس کی بنیاد غصب حقوق رعایا پر ہے۔ پوپ۔ اسقف۔ پادری کسی کو حکومت یا خارج از مذہب کرنے کا حق نہیں۔ اس کتاب کو دربار اوگنان نے ۱۳۲۶ء میں مردود قرار دیا۔ پوپ بنی ڈکٹ دوازدہم اور کلیمنٹ ششم نے بھی ملعون و مطرود کیا۔ لوئی شاہ بوریا نے اس کی ذمہ داری اپنے سر لینے سے انکار کیا۔ اس کا ترجمہ فرانسیسی و اطالوی زبانوں میں چودھویں صدی عیسوی میں ہوا اور انگریزی زبان میں سولھویں صدی عیسوی میں ہوا ہے۔ اس کتاب کا اثر تحریک اصلاح پر بہت پڑا ہے۔

(۶۴) M. A. Zimara مارک۔ انٹونی۔ زمارہ۔ سولھویں صدی عیسوی کے مشہور رشدیوں میں سے ہے جس نے ابن رشد و ارسطو کے عقائد میں ربط پیدا کرنے کی بڑی کوشش کی ہے ۱۵۵۲ء میں اس کی وفات ہوئی۔

(۶۵) کیمرا پرتگال میں ایک مشہور شہر ہے جہاں علم و فضل کا بڑا چرچا رہا ہے۔ یہاں دینیات کا ایک مشہور مدرسہ تھا۔ ایک بڑا کتب خانہ ہے جس میں تمام خانقاہوں سے کتابیں لاکر جمع کر دی گئی ہیں۔ یہاں ایک بڑا دارالعلوم تھا جس کے پانچ شعبے تھے۔ دینیات۔ فقہ اصول فقہ۔ طب۔ ریاضی و فلسفہ۔

(۶۶) fra Urbano

(۶۷) Servite

(۶۸) Baconthrop

(۶۹) Mazzuchelli

Mansi (۷۰)

Tiraboschi (۷۱)

Father Giani (۷۲)

Antoine Alabanti (۷۳)

Urbanus averroista philosophus Summus ex almifico ser vorum (۷۴
R.M.V. Ordine commentorum ominum. Averoys super librum
Aristotelis de Physics auditu expositor clarissimus.

Nicoletti Verinas (۷۵)

(۷۶) Tiraboschi گیرولا مو۔ تیرا بوشی۔ اطالوی علم و ادب کا پہلا مورخ ہے۔ ۱۸ دسمبر ۱۷۳۱ء کو بمقام برگامو پیدا ہوا۔ میلان کی یونیورسٹی میں پروفیسر رہا اور موڈینا میں ۳ جون ۱۷۹۴ء کو وفات پائی۔

(۷۷) Este اسٹی۔ صوبہ پیڈوا واقعہ اٹلی میں ایک قصبہ کا نام ہے جس کا قدیم نام استیست تھا۔

Zaccaria (۷۸)

Paul de Venice (۷۹)

Paul (۸۰)

Nicolas Fava (۸۱)

Ugo Benzi (۸۲)

(۸۳) Herod Pilate انٹی پاس ہیرڈ۔ ارض جلیل وفاریا کا حاکم تھا ۴ قم سے ۳۹ء تک حکمرانی کی۔ اسی کے پاس حضرت مسیح علیہ السلام کو پائلیٹ نے تفتیش مقدمہ کے لئے بھیجا تھا۔

پائلیٹ۔ ارض یہود یا کاروی گورنر جس کے زمانہ میں حضرت عیسیٰ کو بقول۔ نصاری صلیب دی گئی۔ یہ سخت بے رحم۔ ضدی اور ہٹی تھا۔ یہودیوں سے ہمیشہ اس کا جھگڑا رہا ہے۔

Philelph (۸۴)

Paul de Pergola (۸۵)

Onofrio de Sulmona (۸۶)

Heuricus ab Alimania (۸۷)

Jean de Lendinara (۸۸)

Nicolas de Faligno (۸۹)

Magister Stradus (۹۰)

Hugues de Sienne (۹۱)

Mersile de Saintsophic (۹۲)

Jacques de Forli (۹۳)

(۹۴) Thomas de Catalogne

(۹۵) Adam Bouchermefort

(۹۶) Goethe جوہان۔ ولف گینگ وان گوئیٹی۔ جرمنی کا مشہور شاعر۔ ڈراما نویس اور حکیم گذرا ہے۔ فرینکفورٹ میں ۱۸ اگست ۱۷۴۹ء کو پیدا ہوا۔ اس کی کتاب فاوسٹ (Faust) بہت مشہور ہے جس نے عوام الناس کے خیالات پر بڑا اثر ڈالا۔ اسپائنوزا کا فلسفہ (جو ابن طفیل کے رنگ میں رنگا ہوا ہے) اور لئبنیز کا مسئلہ تقدیر اس کے مذہب و عقیدہ کی بنیاد ہے۔ ۲۲ مارچ ۱۸۳۲ء کو بمقام ویمر اسکی وفات ہوئی اور وہیں دفن ہوا۔

(۹۷) Gaetano di Tiene

(۹۸) San Giovauni in Verdara

(۹۹) Michael Savonarola میکائیل ساوانا رولا۔ پیڈوا کا ایک مشہور طبیب اور فاضل شخص تھا۔

(۱۰۰) De laudibus Pativa

(۱۰۱) Me ingenio divinus homo Averroes philosophus Aristotelis Operum omnium commetator

(۱۰۲) Jean de Marcanuova

(۱۰۳) Clande Betti

(۱۰۴) Tebere Bazilieri

(۱۰۵) Laurent molino of Rovigo

(۱۰۶) Apollinari Offredi

(۱۰۷) Bartholome Spina

(۱۰۸) Jerome Sabionetta

(۱۰۹) Thomas de vio Cajetan کارڈنل۔ کٹیانوس کا جے ٹان۔ اس کا اصل نام طوما سوڈی دیو ہے۔ لیکن کا جے ٹان جو اس کی ولادت گاہ تھی اس کا نام اختیار کیا۔ یہ فرقہ ڈامی نیکی کا سردار تھا۔ اور فلسفہ مدرسیہ میں سینٹ طامس کا مطیع تھا۔ ۱۴۷۰ء میں پیدا ہوا اور ۹ اگست ۱۵۳۴ء کو بمقام رومتہ الکبریٰ وفات پائی۔

(۱۱۰) Gui Patin

(۱۱۱) Pomponat

(۱۱۲) Cassandra Fedele

(۱۱۳) Antoine Trombetha

(۱۱۴) Theatine Nicoletti Vernias

(۱۱۵) Niphus آگسٹینوس۔ نیفوس۔ ایک اطالوی فلسفی و شارح ابن رشد تھا۔ جیولی واقع کالابریا میں ۱۴۷۲ء میں پیدا ہوا۔ پیڈوا نیلپس روم اور پیزا میں اس نے فلسفہ پر لکچر دیئے۔ پوپ لیو دہم نے ہیپوناٹ اور اسکندریوں کے مقابلہ میں بقائے روح کے مذہبی عقیدے کی حمایت کرنے کے لئے اسے متعین کیا۔ اس کے صلہ میں اسے پیلے ٹائین کا کاونٹ بنا دیا گیا۔ اس نے کتب ابن رشد کی شرح مذہب کیتھولک کے موافق لکھی۔ یہ کہتا تھا کہ روح انفرادی عقل مجرد (یعنی نفس ناطقہ) کا جزو ہونے کی وجہ سے فنا پذیر نہیں ہے اور موت کے بعد روح احدیت ابدی میں ضم ہو جاتی ہے۔ اس کی وفات کی تاریخ صحیح نہیں معلوم بعض ۱۵۳۸ء کہتے ہیں اور بعض ۱۵۴۹ء۔

(۱۱۶) Dominic Girmani

(۱۱۷) Aquilia ایکوی لیا اٹلی کا ایک بہت پرانا شہر ہے جو بحیرہ اڈریاٹک پر واقع ہے اور سمندر سے چھ میل کے فاصلہ پر ہے۔

(۱۱۸) Speranse non Superphilosophi sed canonici tituto aliquando canonici tituto aliquando usurum.

(۱۱۹) Doge Augustine Barberigo

(۱۲۰) Pierre barozzi

(۱۲۱) Vanias

(۱۲۲) Pierre Pomponat بطروس ہیپوناطیوس اسے پطرو ہیپونازی بھی کہتے ہیں۔ یہ ایک اطالوی فلسفی تھا جو ۱۶ ستمبر ۱۴۶۲ء کو بمقام منٹوا پیدا ہوا اور ۱۸ مئی ۱۵۲۵ء کو بمقام بلونا انتقال کیا۔ اس کی تعلیم منٹوا میں شروع ہوئی اور پیڈوا میں ختم ہوئی۔ ۱۴۸۷ء میں اس نے فن طب میں تکمیل کر کے ڈگری حاصل کی ۱۴۸۸ء میں پیڈوا میں فلسفہ کا زاید مدرس مقرر ہوا۔ ۱۴۹۵ء سے ۱۵۰۹ء تک فلسفہ طبعی کا پروفیسر رہا۔ اس کے بعد فرارا چلا گیا۔ جہاں روح پر اس نے متعدد لکچر دیئے ۱۵۱۲ء میں اسے بلونا بلا لیا گیا جہاں مرتے دم تک رہا اس کا عقیدہ تھا کہ روح عقلی فرد انسان کے مادی جزو سے ناقابل تفریق طور پر متصل ہے اور جسم کی موت سے روح بھی فوت ہو جاتی ہے۔

(۱۲۳) Paul Jove

(۱۲۴) M. Ritter ہنریک ریٹر۔ ایک جرمن حکیم تھا۔ جو بمقام (Zerbst) ۲۱ نومبر ۱۷۹۱ء کو پیدا ہوا۔ گوٹنجن اور برلن میں ۱۸۱۵ء تک اس نے فلسفہ کی تعلیم پائی۔ تاریخ فلسفہ اس نے ایک کتاب بارہ جلدوں میں لکھی ہے جو ہمبرگ میں طبع ہوئی۔ اس کے علاوہ اور بھی متعدد تصنیفات اس کی یادگار ہیں۔ گوٹنجن میں ۱۸۶۹ء میں اس کا انتقال ہوا۔

(۱۲۵) Geschichte de neueren Philosophy I, Part, p. ۸۱۷ etc.

(۱۲۶) Leonicus Thomaeus

(۱۲۷) Tennemann

(۱۲۸) Marsilio Ficino مرسائیلو فیسائینو مشہور اطالوی حکیم گذرا ہے جو ۱۴۳۳ء میں بمقام فلائین (Figline) پیدا ہوا تھا۔ اس نے افلاطون کی کتابوں کا مطالعہ خوب کیا تھا۔ اس کی شرحیں بھی لکھی تھیں۔ اور اصل یونانی کتب افلاطون کا ترجمہ کیا۔ افلاطون کے مسئلہ ابدیت روح پر اس کی کتاب بہت مشہور ہے۔ اس کی پوری کوشش یہ رہی کہ فلسفہ اور مذہب میں ربط پیدا کیا جائے۔ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ حق و دانشمندی کا نام ہے جو ذات باری تعالیٰ کے صفات ہیں اس لئے فلسفہ عین مذہب ہے اور صحیح مذہب ٹھیٹ فلسفہ ہے۔ اس کے اطوار بہت سادے تھے اور جو قول تھا وہی عمل تھا۔ فیسا ئنو کا انتقال فلارنس میں ۱۴۹۹ء میں ہوا اور وہیں دفن ہوا۔

(۱۲۹) De immortalitate animae

(۱۳۰) Simon Porta

(۱۳۱) Locke جان لاک ایک انگریز حکیم تھا بمقام رنگٹن (سمرسٹ شائیر) ۲۹ اگست ۱۶۳۲ء کو پیدا ہوا اور ۱۷۰۴ء میں وفات پائی۔ عقل انسانی پر اس کے مضامین بہت مشہور ہیں۔

(۱۳۲) Descartes رینی ڈیکارٹ۔ ایک فرانسیسی حکیم تھا۔ بمقام لا ہے ۲۲ مارچ ۱۵۹۶ء کو پیدا ہوا اور بمقام اسٹاکہالم ۱۱ فروری ۱۶۵۰ء کو وفات پائی۔ یہ اپنے زمانہ کے ائمہ فلسفہ میں سے گزرا ہے اور فلسفہ میں ایک خاص مذہب کا بانی ہے۔

(۱۳۳) Leo X پوپ لیو دہم بہت مشہور پوپ تھا اس کا پورا نام گیا وانی ڈی۔ میڈسیائی لیو لیو تھا ۱۴۷۵ء میں پیدا ہوا اور ۱۵۲۱ء میں مرگیا اور ۱۱ مارچ ۱۵۱۳ء سے یکم دسمبر ۱۵۲۱ء تک پوپ رہا یہ علوم و فنون و ادب کا بڑا سرپرست تھا۔

(۱۳۴) فلسفہ احساس کا نظریہ یہ ہے کہ ہمارا تمام علم ابتدا" احساس سے پیدا ہوا ہے۔

(۱۳۵) Tabula Rasa theory یعنی نظریہ لوح سادہ لاک اور نیز ارسطو نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ان سے مراد ہے کہ انسان کے دماغ میں کوئی تصور اپنے اندر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک لوح سادہ کی طرح ہوتا ہے اور جیوں جیوں اشیاء اس کے سامنے آتی جاتی ہیں۔ ان کا تصور پیدا ہوتا جاتا ہے۔

(۱۳۶) Vito Piza

(۱۳۷) Bayle پیری بیل ایک فرانسیسی حکیم و ادیب کا نام ہے۔ ۱۸ نومبر ۱۶۴۷ء کو پیدا ہوا اور ۱۷۰۶ء میں وفات پائی اس کی لغت بہت مشہور ہے۔

(۱۳۸) Brucker جوہان جیکب بروکر ایک جرمن مورخ و فلسفی گذرا ہے۔ آگسبرگ میں ۱۶۹۶ء میں اس کی ولادت ہوئی۔ اور ۱۷۷۰ء میں وفات ہوئی۔ اس کی تاریخ فلسفہ پر ایک کتاب موسوم بہ Historia critica philosophic بہت مشہور ہے۔

(۱۳۹) Legis

(۱۴۰) Legid stones

(۱۴۱) Lex

(۱۴۲) Sermo de ligibus

(۱۴۳) Vanini گاکیلو- سیزر- وائی نی- ایک اطالوی محقق تھا جو ۱۵۸۵ء میں نیلپس کے نزدیک بمقام تاریسا نو پیدا ہوا- روم میں فلسفہ و مذہب کی تحصیل کی نیپلس میں آکر علوم طبیعہ کی تحقیق میں مصروف ہوا- یہاں سے پیڈوا گیا جہاں پمپونات کا اس پر اثر پڑا- سخت مخالف مذہب تھا اس لئے پادریوں سے کہیں اسے امان نہ ملی- بالا خر نومبر ۱۶۱۸ء کو گرفتار ہوا اور طول طویل مقدمہ کے بعد حکم ہوا کہ یہ دہریہ ہے اس کی زبان کاٹ ڈالی جائے اور گلا گھونٹ کر مارا جائے اور اس کی لاش کو جلا دیا جائے- ۹ فروری ۱۶۱۹ء کو اس حکم کی تعمیل ہوئی-

(۱۴۴) Petrus Pomponatius pilosophus acutissimus in cujus corpus animum A verrois commigrasse Pythagoras judicasset Vanini corpus

(۱۴۵) Achillini ایل سانڈر ا چیلینی ایک اطالوی فلسفی تھا جو بمقام بلونا ۲۹ اکتوبر ۱۴۶۳ء کو پیدا ہوا- بلونا میں اس کے درس طب و فلسفہ بہت مشہور تھے اور ارسطوئے ثانی کہلاتا تھا- علم تشریح میں بھی اسکا نام مشہور ہے- ۱۵۰۸ء میں اس کی تصنیفات فلسفہ ونیس میں طبع ہوئیں اور ۱۵۶۸ء تک کئی بار چھاپی گئیں- بلونا میں ۲ اگست ۱۵۱۲ کو اس کا انتقال ہوا-

(۱۴۶) League of Cambray

(۱۴۷) San Martino Maggiore

(۱۴۸) یہ کتبہ نظم میں ہے جو حسب ذیل ہے:- Hospeas Achillinum lumulo qui quaeris in isto Falleris: ille suo junctus Aristotell Elysium colit et quas rerum hic discere causas, Vix potuit plenis nunc videt ille oculois Tu modo per campos dum nobilis umbra beatos Erratn dic longum perpetumoque vale.

(۱۴۹) Pope Leo X

(۱۵۰) Pamponet

(۱۵۱) Rembo بطرو بمبو ایک اطالوی کارڈنل اور عالم گذرا ہے- ۲۰ مئی ۱۴۷۰ء کو بمقام ونیس پیدا ہوا- پوپ لیو دہم کا سیکرٹری مقرر ہوا- پوپ کی وفات کے بعد یہ بھی مستعفی ہو کر پیڈوا چلا گیا- وہاں علمی مشاغل میں زندگی بسر کرنے لگا- ۱۵۳۹ء میں پوپ پلولوس سوم نے اسے کارڈنل مقرر کیا جس کی وجہ سے اسے پھر رومتہ الکبریٰ آنا پڑا جہاں اس نے علم مذہب اور تاریخ قدما کا مطالعہ شروع کیا- یونانی زبان کا یہ بڑا ماہر تھا ۱۸ جنوری ۱۵۴۷ء کو اس نے بمقام روم وفات پائی-

(۱۵۲) De Immortalitate animae

(۱۵۳) Niphus

(۱۵۴) Messe de Bolsene بالسنیا میں ایک گرجا ہے جس کا نام کلیسائے سینٹ کرسٹانا ہے۔ پوپ لیو دہم نے ۱۵۰۰ء میں اس میں روکار بنایا تھا۔ یہاں ایک مقام پر ۱۲۶۳ء میں ایک کرامت سننے میں آئی ہے کہ بوہمیا کا ایک پادری تھا جو عقیدہ خون مسیح کا بالکل قائل نہیں تھا۔ ایک مرتبہ اس کے پاس وہ روٹی رکھی تھی جسے حضرت مسیح کا گوشت سمجھ کر نیاز دیا کرتے ہیں اس پر یکایک خون کے چند قطرے اپنے آپ نمودار ہوئے جس سے یہ متشکک بے عقیدہ شخص بھی عشاء ربانی کے خون مسیح پر ایمان لے آیا۔ پوپ اربن چہارم نے اس تقریب میں کارپس کرسٹی (جسم مسیح) کے ایک تہوار بنایا اور کلیسائے آرویٹو کی تعمیر کا حکم دیا۔ اس کرامت کو رافیل نے پوپ کے یہاں و ٹیکین میں دیوار پر تصاویر کھینچ کر دکھایا ہے۔ اسی واقعہ کے طرف یہاں متن میں اشارہ ہے کہ وہ لوگ جو روٹی کو گوشت مسیح اور شراب کو خون مسیح عشاء ربانی کے وقت نہیں سمجھتے تھے یعنی مذہب میں شک کرتے تھے وہ سب ابن رشد کے قائل تھے۔

(۱۵۵) Raphael Sanzio رافیل سان زیو۔ اٹلی کا بہت مشہور نقاش گذرا ہے۔ ۱۶ اپریل ۱۴۸۳ء کو بمقام اربینو (اٹلی) یہ پیدا ہوا اور ۱۵۲۰ء میں انتقال کیا۔ اس کی پیدائش کے بہت پہلے سے اور اس کے بعد بھی بہت زمانہ تک اس کا وطن (قصبہ اربنیو) اٹلی کے فنون لطیفہ کا مرکز رہا۔

(۱۵۶) Rembo

(۱۵۷) Marsile Ficin

(۱۵۸) J. A. Marta

(۱۵۹) Caspard coutarini

(۱۶۰) Antoine Sirmond

(۱۶۱) The Council of Latran

(۱۶۲) Cortelori

(۱۶۳) Raymond Lulle ریمانڈ للی۔ قطلونیہ صوبہ اسپین کا ایک مشہور مصنف اور پادری تھا۔ بمقام پالما (میجار کا) ۱۲۳۵ء میں پیدا ہوا اور مذہب اسلام کے خلاف لوگوں کو بھڑکانے پر ۲۹ جون ۱۳۱۵ء کو بمقام افریقہ سنگسار کردیا گیا۔

(۱۶۴) Palma پالما جزیرہ میجارکا میں ایک مشہور شہر ہے۔

(۱۶۵) reos fidei flammis ultricibus ardet Tuque peregrinum dogma Ille vagumaque premis Vos duo sufficitis gestis et voce Leones Omnia sub Christi mittere regna jugo.

(۱۶۶) De Intellectu et daemonibus

(۱۶۷) Niphus

(۱۶۸) Barozzi

(۱۶۹) Suessanus

(۱۷۰) Eutyehius

(۱۷۱) Philotheus

(۱۷۲) اصل لاطینی نظم یہ ہے:۔ Solus Aristotelis nodosa Volumina volvit. Corduba et obscuris Exprimit illa nodis, Gloria Parthenopis Niphus beni novit utrumque, Et nitidum media plus facit esse die.

(۱۷۳) Pope Leo-x

(۱۷۴) Count Palatine

(۱۷۵) Medicis

(۱۷۶) M. Ritter

(۱۷۷) دیکھو Ritter, Geschich de' neuem Philosophic part v 311 Etc.

(۱۷۸) Cniese Nuova

(۱۷۹) Saint Philip of Nori

(۱۸۰) Cardinal Palla Uicini

(۱۸۱) San Pietro

(۱۸۲) Marc Antoine Zimara

(۱۸۳) Soluton des Contradictions d Aristotle Averroes.

(۱۸۴) Bembo

(۱۸۵) Otranto

(۱۸۶) Opere t III p. 118 Venezia 1729

(۱۸۷) Solution des Contradietions d' Aristole et d' Averoes

(۱۸۸) Juntes علمائے مذہب کی تحقیقاتی اعلیٰ جماعت کو جنٹا۔ یا جنٹیز کہتے تھے۔

(۱۸۹) Gilles de Rome

(۱۹۰) Walter Burleigh

(۱۹۱) Baconthorpe

(۱۹۲) Jian de Jandun

(۱۹۳) Gregoire de Rimmi

(۱۹۴) Paul de Venice

(۱۹۵) Jacques de Forli

Gaetano de Tiene (۱۹۶)

Pamponat (۱۹۷)

Achillini (۱۹۸)

Niphus (۱۹۹)

Antonie Pasi de Monselice (۲۰۰)

Julius Palamodes (۲۰۱)

Bernardin Tamitanus de Filtre (۲۰۲)

Phillip Roni (۲۰۳)

Methodus Legendi Averroem Concordantia in Averroem (۲۰۴)

Marc Antoine Passeri (۲۰۵)

Vincent Madio (۲۰۶)

Chrysostom Javello (۲۰۷)

Jean Francois Burana (۲۰۸)

Jean Baptiste Bagolini (۲۰۹)

Jeromi Stefaneli (۲۱۰)

Trapolini (۲۱۱)

Victor Trincavalli (۲۱۲)

Gerard de Cremone (۲۱۳)

Maniti (۲۱۴)

Alpago de Bellune (۲۱۵)

Jean Cing Arbres (۲۱۶)

Juntes (۲۱۷)

Jean Baptiste Bagolini of Verona (۲۱۸)

(۲۱۹) یہ ایک لاطینی نظم ہے جو حسب ذیل ہے- Tantum est Aristoleli Bagolini et

Corduba debent Quantum humus agrieolae debet operta rubis

Marc Oddo (۲۲۰)

Abraham de Bolmes (۲۲۱)

Lecee (۲۲۲)

Jean Francois Burana de Verone (۲۲۳)

Maffei (۲۲۴)

Vital Missus (۲۲۵)

Calo Calonyme (۲۲۶)

Nono Versic sed Destruetio (۲۲۷)

Wolf (۲۲۸)

Vitalis Dactilometos (۲۲۹)

Aquilia (۲۳۰)

Cordinal Dominique Grimani (۲۳۱)

Elic del Medigo (۲۳۲)

Alde (۲۳۳)

Jean Baptiste Bruyerin Champier (۲۳۴)

Symphorien Champier (۲۳۵)

Andre Alpago de Bellune (۲۳۶)

Andre Della Croce (۲۳۷)

Humanest (۲۳۸)

Pierre Comestor (۲۳۹)

Nicolas Leonicus Thomaeus (۲۴۰)

Bembo (۲۴۱)

Averroes Exquisititsimus aristotilis interpres (Graccos semp (۲۴۲)
Excipio)

Rannusio (۲۴۳)

Thomas Giunta (۲۴۴)

Jean Bruverin Champier (۲۴۵)

Collectanea (Medica) (۲۴۶)

Tuscany (۲۴۷)

Carggi (۲۴۸)

Ruccellai Gardens (۲۴۹)

Jitiar (۲۵۰)

Jintoretto (۲۵۱)

Cathedral of Pisa (۲۵۲)

Sienna Perousa (۲۵۳)

Madonna (۲۵۴)

Gentile Bellini (۲۵۵)

Paris Bordone (۲۵۶)

Arno (۲۵۷)

Saint Catherine of Sienna (۲۵۸)

Decameron (۲۵۹) بوکی چیو ایک اطالوی مصنف کی کتاب ہے جسکے افسانے مشہور ہیں جسکے افسانے مشہور ہیں

Melchisedech (۲۶۰)

Fiesole (۲۶۱)

Marsile Ficin (۲۶۲)

Plotin (۲۶۳)

Gemiste Plethon (۲۶۴)

Bessarion (۲۶۵)

Patrizzi (۲۶۶)

Louis Vives (۲۶۷)

Valls (۲۶۸)

Barbaroe (۲۶۹)

Rembo (۲۷۰)

(۲۷۱) لاطینی زبان میں یہ الفاظ ہیں۔ Quad Dehaath Appelatur Dehaath جن کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ "جس کا نام ذات ہے۔" Dehaath کا ترجمہ ذات کرنے کا ذمہ دار مترجم ہے اور یہاں اس نے اپنے قیاس سے کام لیا ہے۔ یہ لفظ ہسپانوی عربی کا بگڑا ہوا کوئی لفظ ہے جسے لوگ سمجھنے سے قاصر رہے اور پک ڈیلا میرانڈول اس اغلاق کی وجہ سے ناخوشی کا اظہار کرتا ہے۔

(۲۷۲) Zobar یہ بھی ہسپانوی عربی کا بگڑا ہوا ایک لفظ ہے جسے بجنسہ لکھ دیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ من عرب نفسہ فقد عرف ربہ کے مضمون کو ادا کیا گیا ہے۔

Pic della Mirandole (۲۷۳)

Pic della Merandole (۲۷۴)

Elie del Medigo (۲۷۵)

Apologia (۲۷۶)

Coimbrians (۲۷۷) کائمبرا۔ صوبہ بیرا واقع پرتگال میں ایک شہر ہے یہ اپنے دارالعلوم کی وجہ

سے بہت مشہور تھا جہاں فلسفہ کی تعلیم بطور خاص ہوا کرتی تھی۔
(۲۷۸) Ermolos Rerbaro ہرملوس باربروس ایک اطالوی عالم ہے جو ۲۱ مئی ۱۴۵۴ء کو پیدا ہوا۔ دارالعلوم پیڈوا میں تعلیم پائی اور وہیں پروفیسر مقرر ہوا۔ پوپ انو سنٹ ہشتم نے اسے بطریق اکو ٹیلیا مقرر کیا مگر سینٹ کی مخالفت کی وجہ سے استعفا دینا پڑا۔ باربروس کو پوپ نے تھوڑی پینشن مقرر کر دی اور وہ اپنی وفات کے وقت تک رومتہ الکبریٰ میں رہا۔ اسکی وفات کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ۱۴ جون ۱۴۹۳ء کو واقع ہوئی اور بعض کہتے ہیں کہ دو سال بعد واقع ہوئی۔ بہت سی قدیم علوم کی کتابوں کا مترجم ہے۔
(۲۷۹) Pic della Mirandole پک ڈیلا میرانڈول مشہور اطالوی امیر و حکیم تھا سنہ ولادت ۱۴۶۳ء سنہ وفات ۱۴۹۴ء یہودیوں کے قبالہ کا یہ شخص بہت بڑا مفسر تھا اور غیر یہودی مفسرین قبالہ کی جماعت میں امتیاز خاص رکھتا ہے۔
(۲۸۰) Falernian Wine صوبہ کمپینیا (Compania) میں فیلرنیا ایک شہر ہے جہاں کی شراب بہت مشہور ہے۔
(۲۸۱) Hellenists
(۲۸۲) Seythia ستھیا۔ شمالی ایشیا کا ایک مشہور خط ملک جہاں سے قدیم زمانہ میں خانہ بدوش اقوام نے نکل کر دنیا کے مختلف حصوں کو آباد کیا۔
(۲۸۳) Teutons ٹیوٹان' جرمنی کے قدیم باشندے جو دریائے البی کے شمال میں رہا کرتے تھے۔
(۲۸۴) Ermolao ارمولیو۔
(۲۸۵) Typhon ایک یونانی دیوتا کا نام ہے جو کوہ آتش فشاں کے قوای زیر ارض کا دیوتا ہے۔ خطرناک آندھیوں کا دیوتا بھی یہی ہے۔
(۲۸۶) Eumenidus یومی نائیڈیز۔ یونانی افسانوں میں پریوں کا نام ہے۔ اشکی لوس نے اس نام کا ایک ڈراما لکھا ہے۔ جس میں یونان کے پرانے مذہب و حکومت کی تعریف کی ہے اور پریکلیوس کے زمانہ کی حکومت کی مذمت کی ہے۔
(۲۸۷) Louis Vives جولین۔ لوی۔ وائیوی ایک ہسپانوی عالم تھا جو بلنسیرس ۶ مارچ ۱۴۹۲ء کو پیدا ہوا۔ پیرس میں تعلیم پائی ۱۵۱۹ء میں لووین میں پروفیسر مقرر ہوا۔ فلسفہ الہیات ارسطو پہ بہت بڑی سند سمجھا جاتا ہے۔ ۶ مئی ۱۵۴۰ء کو بمقام بروجیز (Bruges) اس کا انتقال ہوا۔
(۲۸۸) De Causis Corruptarum Artium
(۲۸۹) Polo
(۲۹۰) Pholomeus
(۲۹۱) Protogoras
(۲۹۲) Pythogoras

(۲۹۳) کریٹا ئیلوس

(۲۹۴) Democritus

(۲۹۵) Herculean

(۲۹۶) Coelius Rhodiginus

(۲۹۷) Bernard Navagers

(۲۹۸) Philipp Melonethon فلپ سلینکتھان۔ جرمنی کا ایک متکلم و مجدد مذہب۔ بریٹن (بیڈن) میں ۱۶ فروری ۱۴۹۷ء میں پیدا ہوا۔ اس کی تمام عمر مذہبی مباحثوں میں گزری اور تریسٹھ سال کی عمر میں ۱۹ اپریل ۱۵۶۰ء کو وفات ہوئی۔

(۲۹۹) Nicoles Taurel نکولاس تارل۔ جرمنی کا ایک حکیم و متکلم بمقام ہو مپل گارڈ ۱۵۴۷ء میں پیدا ہوا اور بمقام الث ڈارف ۱۶۰۶ء میں وفات پائی۔ ابتداء" یہ طبیعات کا پروفیسر تھا آخر میں طب کا پروفیسر ہوا۔

(۳۰۰) Erasmus دیسی ڈیریوس اراسمس ہالینڈ کا رہنے والا۔ ایک عالم و متکلم و مجدد مذہب تھا۔ ۲۷، ۲۸ اکتوبر کے مابین شب میں پیدا ہوا سنہ ولادت غالباً" ۱۴۶۶ء ہے صحیح سنہ نہیں معلوم۔ بڑا صاحب تصنیف و فاضل شخص تھا۔ انجیل پر اس کے نوٹ مشہور ہیں۔ ۱۵۳۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔

(۳۰۱) Ambrogio Leone

(۳۰۲) Humanist

(۳۰۳) Jesuits جیِ وائٹ۔ انجمن عیسیٰ مسیح کے اراکین کا نام ہے۔ یہ انجمن کلیسائے روم کی ایک مذہبی جمعیت ہے جو ۱۵۳۹ء میں قائم ہوئی۔ اس میں مختلف درجہ کے لوگ ہوتے تھے جو افلاس پاکیزگی و عفت اور اطاعت کا حلف لیتے تھے اور پوپ کی خدمت گذاری کا بھی خاص حلف لیتے تھے تاکہ اپنی اور اپنے پڑوسیوں کے روحانی مفاد کی کوشش کرتے رہیں۔

(۳۰۴) Ratio Studiorum

(۳۰۵) Ratio

(۳۰۶) Jacque Zabaralla جیک۔ کیاکومو۔ زرابیلا۔ دارالعلوم پیڈوا کا ایک مشہور مدرسی متکلم تھا۔ ۱۵۳۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۵۸۹ء میں وفات پائی اس کے لکچر سننے لوگ دور دور سے آیا کرتے تھے۔

(۳۰۷) Achillini

(۳۰۸) Saint Thomes Aquinas سینٹ طامس اکوئی ناس۔ فلسفہ مدرسیہ کی روح رواں کہا جاتا ہے ۱۲۲۵ یا ۱۲۲۷ء میں اپنے باپ لند ولف نواب اکوئی نو کی جاگیر روکا سیکا من معنافات صوبہ نیپلس میں پیدا ہوا۔ اس کی رشتہ داری یورپ کے اکثر شاہی خاندانوں سے تھی۔ اس کی ابتدائی تعلیم مانٹی کیسی نو میں ہوئی اس کے بعد دارالعلوم نیپلس میں تعلیم پائی۔ سترہ ہی برس کی عمر سے اس نے

ڈای نیکی پادریوں کی وضع اختیار کی اور مذہب و فلسفہ کو اپنا مقصود بہ بنایا۔ یہ علم کے دو سرچشمے قائم کرتا ہے۔ مذہب عیسوی کے اسرار اور حقائق' عقل انسانی اور دونوں کو ایک دوسرے سے بالکل الگ رکھنے کی کوشش کرتا ہے مگر الہای ذریعہ علم کو ترجیح دیتا ہے۔ اس نے فلسفہ اور مذہب میں رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور اصولہائے کلی کے خارجی وجود کا قائل ہے۔ اس کی کتاب المجموعہ (سوما) بہت مشہور ہے۔ فاسانووا کی خانقاہ سسترسین میں سات ہفتے کی علالت کے بعد ۱۷ مارچ ۱۲۷۴ء کو اس نے وفات پائی۔

(۳۰۹) Rieter Geschicte der neurn - Philos I p.718

(۳۱۰) Deterimam alexandriorum sententlam palam professus

(۳۱۱) Piecolomini

(۳۱۲) Mantua مینٹوا۔ صوبہ مینٹوا واقع لمبارڈی۔ اٹلی کا یہ دارالحکومت ہے۔

(۳۱۳) Fraderic Pendasio

(۳۱۴) Loius Alberti

(۳۱۵) Saint Antony

(۳۱۶) Magister Calaber

(۳۱۷) Father Minciothe

(۳۱۸) Onofrio Calaber

(۳۱۹) Gaetano de Tiene

(۳۲۰) Simon Portuis

(۳۲۱) Nicolus Rissus

(۳۲۲) Nicolas Vitigozzi

(۳۲۳) Franciscus Longus

(۳۲۴) Scipion Florillus

(۳۲۵) Este

(۳۲۶) Antoine Montecatino

(۳۲۷) Antoeine Brasavola

(۳۲۸) Hercules d Este

(۳۲۹) Rence de France

(۳۳۰) Francois de Gonzague Duke of Mantua

(۳۳۱) Trombetta

(۳۳۲) Gaetano de Tiene

(۳۳۳) Tasso

(۳۳۴) Alde de Jeune

(۳۳۵) Caeser Cremonini سیزر کریمانی۔ پیڈوا کا ایک مشہور حکیم تھا۔ ۱۵۵۰ء میں پیدا ہوا اور ۱۶۳۱ء میں وفات پائی۔ زباریلا اور پگولامی نی کا ہمعصر تھا اور جب کہ نئی پود یونانی زبان کی تحصیل کی طرف مائل تھی یہی لوگ تھے کہ پیڈوا کے روایات مدرسہ کو ہاتھ میں لئے ہوئے تھے۔ کریمانی نی نے بارہ برس فرارا میں لکچر دیئے اور چالیس برس پیڈوا میں۔

(۳۳۶) Vico جیاوانی۔ باٹسٹا۔ وائیکو اٹلی کا مشہور مقنن و حکیم تھا۔ کہا جاتا ہے بیکن اور گروٹیوس کے اثر سے یہ بہت متاثر تھا گو ان کے خیالات کا اتباع نہیں کرتا تھا۔ نیپلس میں ۲۳ جون ۱۶۶۸ء کو پیدا ہوا۔ وہیں یونیورسٹی میں تعلیم پائی اور بلاغت و معانی کا پروفیسر مقرر ہو گیا اور ۱۷۰۸ء سے ۱۷۲۱ء تک قانون پر متعدد کتابیں لکھیں ۱۷۲۵ء میں اصول ہائے حکمت جدیدہ Ceienzao nuova Principu d uns لکھی جو بہت مشہور ہے۔ ۱۷۳۵ء میں شاہی مورخ مقرر ہوا اس کے بعد کچھ اسے دماغی خلل واقع ہونے لگا اور ۲۰ جنوری ۱۷۴۴ء کو وفات پائی۔

(۳۳۷) Clorine dae Valliero It Retorno di Dimone - The return of dimone by clorinda Valliero

(۳۳۸) Saint-Marco

(۳۳۹) Cesalpin and Zabarella

(۳۴۰) Receipieus debet denu at lum and natura recepti. The recipient must be altogether free from the nature of the things received

(۳۴۱) Mont Cassin

(۳۴۲) Pendasio

(۳۴۳) Gabriel Nande

(۳۴۴) Fortunico Licito

(۳۴۵) Berigard

(۳۴۶) Fardella

(۳۴۷) Leonardo de Vinai

(۳۴۸) Aconzio Erizzoe

(۳۴۹) Giordano Bruno

(۳۵۰) Telsio

(۳۵۱) Companella

(۳۵۲) Gallileo

(۳۵۳) علوم ایجابیہ سے وہ علوم مراد ہیں جن کی بنا معائنہ اور تجربہ پر ہو۔ یہ صرف معائنہ یا تجربہ میں آئے ہوئے واقعات سے بحث کرتے ہیں اور مابعد الطبیعی تصورات کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

(۳۵۴) (Ypres) Jansenism یعنی عقائد جانسنی۔ کار نیلیس جانسن (۱۵۸۵ء ۱۶۳۸ء) اپری (Yprea) کا ایک رومن کیتھولک اسقف تھا۔ اس نے آگسٹائین کے کلام سے اپنے نئے عقیدے ایجاد کئے جو معمولی عقائد رومن کیتھولک سے مختلف تھے۔ یہ آزادی پسند طبیعت کی نکالی ہوئی ایک روئیداد تھی جو کلیسائے روم کے عقیدوں سے بیزار ہو گئی تھی۔

(۳۵۵) Morosini Society

(۳۵۶) Alerdin

(۳۵۷) الہ دین معلوم نہیں کیا ہے۔ اگر الہ دین جو شائد الف لیلہ سے ماخوذ ہو گا تو یہ کوئی عربی نام نہیں ہے۔

(۳۵۸) وِنیس میں ایک شخص مسمی آلڈوس مانوٹیوس Aldus Manutius تھا جو کتابیں چھاپا کرتا تھا اس کی طرف یہ مطبع منسوب ہے۔

(۳۵۹) Leo X جیاوانی ڈی میڈیسائی لیو دہم بمقام فلارس ۱۱ دسمبر ۱۴۷۵ء کو پیدا ہوا ۱۱ مارچ ۱۵۱۳ء کو پوپ ہوا اور یکم دسمبر ۱۵۲۱ء کو مرگیا۔ یہ شخص ادب و ہنر کا بڑا حامی تھا بڑا مصرف مزاج اور عیش پسند تھا اس کے زمانہ میں پوپ کا تمام خزانہ خالی ہو گیا۔

(۳۶۰) Bernini برنی نی ایک اطالوی ماہر فن و ہنر (آرٹسٹ) تھا۔ ۱۵۹۸ء میں بمقام نیپلس پیدا ہوا اسے بمقابلہ نقاشی کے فن تعمیر عمارت و بت تراشی میں زیادہ ملکہ تھا۔ روم و فرانس کے شاہی درباروں میں اسی وجہ سے بہت رسوخ حاصل ہوا۔ ۱۶۸۰ء میں اس کا انتقال ہوا اور ایک لاکھ پونڈ ترکہ چھوڑا۔

(۳۶۱) Barromini

(۳۶۲) Cesalpin

(۳۶۳) Cardan

(۳۶۴) Vanini

(۳۶۵) Berigard

(۳۶۶) Cesalpin

(۳۶۷) Nicolas - Jaurel

(۳۶۸) Spinoza اسپائنوزا ہالینڈ کا مشہور و معروف حکیم گذرا ہے۔ امسٹرڈام میں ۲۴ نومبر ۱۶۳۲ء کو پیدا ہوا۔ اس کے آباؤ اجداد ان مہاجرین بنی اسرائیل میں سے تھے جو کیتھولک مذہب کے مظالم کی وجہ سے اسپین اور پرتگال سے بھاگ کر یہاں آکر پناہ گزیں ہوئے تھے۔ اس کے باپ اور دادا یہودیوں کی جماعت میں بڑے معزز کہے جاتے تھے۔ اس کی ابتدائی تعلیم سال لوی مارتیرا اور مناسح بن

اسرائیل کے یہاں ہوئی اور تالمود سے واقفیت حاصل ہوئی۔ ابن عذرا۔ میمونی۔ لوی ابن جرشون حسدائی اور دیگر یہودی حکمائے قرون وسطی کی کتابیں پڑھیں مگر علوم طبیعیہ سے اسے شغف تھا۔ وان ڈن اینڈ Vanden Ende سے اس نے لاطینی زبان میں مہارت حاصل کی جس نے تمام فلسفہ جدید و علوم حکمت کا دروازہ کھول دیا۔ اس کا فلسفہ ابن طفیل اور مولانا روم کے فلسفہ سے لبریز ہے۔ فیلکس والی ایک آسٹروی محقق اسی فلسفہ اسلامی کا روحانی لڑکا اور ابن طفیل کے خیالات سے معمور بیان کرتا ہے۔ یہ شخص حکمائے دور جدید کا سردار اور امام کہا جاتا ہے۔ تپ دق نے اس حکیم کا خاتمہ کر دیا۔ ۲۰ فروری ۱۶۷۷ء کو بروز شنبہ بہت زیادہ بیمار ہوا۔ ڈاکٹر کو بلایا گیا مگر وہ دیر میں پہنچا۔ اسپائنوزا کا اسی روز انتقال ہو گیا تھا۔

(۳۶۹) Sapience

(۳۷۰) Giardano Bruno

(۳۷۱) Champ da Flore

(۳۷۲) Cardan

(۳۷۳) De Uno

(۳۷۴) De Consolatione

(۳۷۵) The Theonoston

(۳۷۶) اس میں مسئلہ وحدت الوجود کا رنگ نظر آتا ہے جس پر ابن رشد کا فلسفہ عقل مبنی ہے۔ یہ خیال کارڈن نے یقیناً ابن رشد سے لیا ہے اور خود ابن رشد نے غالباً" شیخ محی الدین ابن العربی سے لیا ہوگا جو وجودیوں میں ایک بڑے سربر آوردہ شیخ گذرے ہیں اور ابن رشد کے ہمعصر تھے۔ ابن رشد نے ایک مرتبہ شیخ سے تحصیل تصوف کا شوق بھی ظاہر کیا تھا مگر شیخ نے تعلیم دینے سے انکار کیا۔

(۳۷۷) Jules - Caesr Scaliger جولیس سیزر اسکالیگر۔ اپنے زمانہ کا مشہور عالم و فاضل شخص تھا۔ قلعہ لاروکا (La Rocea) اٹلی میں ۱۴۸۴ء میں پیدا ہوا اور رونا کے شاہی خاندان سے تھا۔ ۱۵۱۴ء میں فوجی نوکری ترک کر کے دارالعلوم بلونا میں طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوا جہاں پانچ برس رہا۔ اس کی شہرت ایک فلسفی اور سائنس دان کی حیثیت سے بہت ہوئی۔ اس کی تصنیفات بہت ہیں۔ ۲۱ اکتوبر ۱۵۵۸ء کو بمقام ایجن (Agen) انتقال کیا۔

(۳۷۸) De Subtilitate

(۳۷۹) Gabriel Naude

Apologia does grands hommes p. 232 - Eayle, art averroes note E.

(۳۸۰) Claudy Berigard

(۳۸۱) Brucker

(۳۸۲) Vanini

(۳۸۳) Carmelite Jean Bacon. جین (جان) بیکن ایک قرملی راہب تھا جو بمقام بیکن تھارپ (نار فاک) پیدا ہوا۔ راجر بیکن کا یہ پڑ پوتا تھا۔ یہ شخص بڑا صاحب تصنیف تھا۔ لوی لیو۔ دانی نی اس کا ذکر بہت ادب سے کرتا ہے اس کی مشہور کتاب یہ ہے۔

Doetoris resouti Joannis Bacconis Anglica Carmelitae radiantissimi apus super quottuor sententiarum libris. (published 1510 A.D.)

اس راہب کا انتقال ۱۳۴۶ء میں ہوا۔

(۳۸۴) Vanini

(۳۸۵) Dialogues

(۳۸۶) Amphitheatre de Peternelle providence divino magique christiano-physique Astrologico Catholique centre le anoiens philosophes les Atheesles-Epicruriens le le Peripa-teticiens les Stoidians etc.

(۳۸۷) Ceterum sacrosanetoe Romenoc ecclesiae me SubJicio For the rest I submit myself to the mort Holy Roman Church.

(۳۸۸) La Monnoic

(۳۸۹) Bodin جین (جان) باڈن۔ فرانسیسی حکیم تھا جو بمقام انجرس (Angers) ۱۵۳۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کے علم و فضل و طلاقت لسانی نے شاہ ہنری سوم کی نظروں میں اس کا رسوخ بڑھا دیا۔ اس کی کتاب فلسفہ طبعی پر بہت مشہور ہے جو سات آدمیوں کے درمیان ایک طرح کا مکالمہ ہے۔ ایک یہودی ایک مسلمان۔ ایک پیرو لوتھر۔ ایک زونگلی۔ ایک رومن کیتھولک۔ ایک ا پیقوری۔ اور ایک موحد میں گفتگو ہوتی ہے اور اس نتیجہ پر سب آئے ہیں کہ باوجود اختلاف مذہب سب کو رواداری کے ساتھ رہنا چاہئے اور مذہبی جھگڑوں سے بچنا چاہئے۔

(۳۹۰) Postel

(۳۹۱) Gorasse

(۳۹۲) Pattrizz فرانسکو پتریزی اطالوی حکیم و ماہر سائنس بمقام کلیسا (Clissa) واقع ڈلمیشیا میں ۱۵۲۹ء میں پیدا ہوا۔ پیروان ارسطو سے اس کا ہمیشہ مناظرہ رہا کرتا تھا۔ اور یہ ہمیشہ افلاطون کی طرفداری کرتا تھا۔ ۱۵۹۷ء میں بمقام روم وفات پائی۔

(۳۹۳) Francois Vimercati

(۳۹۴) Jean Bruyerin Champier

(۳۹۵) Lyon

(۳۹۶) غالبا" فلاسفہ مراد ہے۔

Ruckermann (۳۹۷)

Antonio (۳۹۸)

Jesuits of Coimbra (۳۹۹)

(۴۰۰) فلسفہ مدرسیہ کی ابتدا اور عروج اسپین کے باہر ہوا ہے۔ ابن رشد گو مذہبی تھا مگر جب اس کے فلسفہ کی خود اندلسیوں نے پروا نہ کی اور اسے دیس سے پردیس ہونا پڑا تو بیرونی ممالک کی آغوش میں اس نے پرورش پائی اور وہیں بڑا ہوا۔ ابن رشد کی بھی شہرت اپنے فلسفہ کے ساتھ ہی ساتھ دوسرے ملکوں میں ہوئی گویا اپنے ملک سے اسے بھی جلا وطن ہونا پڑا۔

Naude (۴۰۱)

Tertullian (۴۰۲)

Subpallio Philosophorum partiarcha and haereticorum (۴۰۳)

Duplessis - morney (۴۰۴)

بطریق ملحدان در لباس دانشمندان۔

Campanella (۴۰۵)

Berigard (۴۰۶)

Vossius (۴۰۷)

La Monnoie (۴۰۸)

Cui Patin (۴۰۹)

Grassc, Doctrine Curieanse p. 315. (۴۱۰)

Vanini (۴۱۱)

David Durand, La vie and les sentiments de Lucilis Vanini (۴۱۲)

pp. 52-54

Antonic Sirmond (۴۱۳)

Sirmond (۴۱۴)

Posseven (۴۱۵)

Juntes (۴۱۶)

Bagolini (۴۱۷)

Vives (۴۱۸)

Moeri (۴۱۹)

d Herbelot Bayle (۴۲۰)

Rapin (۳۲۱)

Leibnitz (۳۲۲)

Vico (۳۲۳)

Duplessis (۳۲۴)

Mornay (۳۲۵)

Daille (۳۲۶)

Drelin - Court (۳۲۷)

Gesenius (۳۲۸)

Bretschneider (۳۲۹)

فہرست اصطلاحات و فہرست اسماء

A

English	اردو
Abridgement	مختصر
Absolute	مطلق
Absolutely possible	ممکن علی الاطلاق
Absorption	جذب۔ فنا
Abstractions	مجردات
Abubecr	ابوبکر
Accident, pl.accidents	عرض۔ جمع عوارض
Accident,negative	عوارض سلبی
Accidents,positive	عوارض ایجابی
Acquired,intellect	عقل اکتسابی
Active	فعال
Active force	قوت فاعلہ
Active intellect	عقل فعال
Agent	فاعل
Alareos	الارک
Alexander'd Aphrodisies	اسکندر افرودیسی
Almohades	الموحدین
Almoravide	المرابط انہیں الملثین بھی کہتے ہیں
Alphonso	الفنش
Analysis	تحلیل۔ تجزیہ
Analytical seconds	معقولات ثانیہ
Andalusia	اندلس
Anima intellective	نفس معقولی
Animal	حیوان
Annihilation	فنا
Anthology	گلدستہ
Anthropomorphism	عقیدہ اوتار
Argumentation	استدلال
Aristolle	ارسطاطالیس۔ ارسطو
Asceticism	مجاہدہ۔ ریاضت
Asharism	اشعری
Astronomy	علم ہیئت
Atom	سالمہ۔ اجسام دقیقہ بسیط
Atomic system	اجسام دقیقہ بسیط کا نظام
Attributes	صفات
Avenpace	ابن باجہ
Averroes	ابن رشد
Averroism	فلسفہ ابن رشد
Avicebron	ابن جبرل

Avicienna	ابن سینا

B

Barcelona	برسلونہ
Beautiful,the	جمال
Becoming	شدن
Being	وجود بودن
Beings	موجودات
Benjamin	ابن یامین
Biography	سیرت

C

Canon	قانون
Canon law	شرع شریف
Cantiquades cantiques	غزل الغزلات
Canto	بند
Cardova	قرطبہ
Castile	قسطلہ۔ قسطیلہ
Causality	تسبیب
Chance	اتفاق
Ciel	فلک
Comet	دمدار ستارہ
Commentary	شرح
Commentary,great	شروح بسیط
Commentary,medium	شروح متوسط
Commentator	شارح
Conclusion	نتیجہ
Conclusion,legitimate	نتیجہ صحیحہ
Conciousness	شعور
Corruptible	قابل فساد
Corruption	فساد
Cosmology	علم الکائنات
Cosri	خضری
Costa-ben-Luca	قسطہ بن لوقا
Critique	تنقید۔ نقد
Culture	تہذیب

D

Daniel	دانیال
De Anima	الروح
De Causes	الاسباب
De Coloet Mundi	الفلک والارض
De Consolatione	التسکین
De Febribus	الحمی
De Immortalitate animae	بقائے روح ابدیت روح
De musica	موسیقی
Demutrimento	الغذا
De Sensibus	رسالہ بررویت وستارہ بینی
Desimplicibus	المفرد
Despermate	النطفہ
	المقالہ فی جرم السماوی جوہر الکون۔
Desubstantia Orbes	اجرام سماوی
Desubtilate	التدقیق
De Uno	الوحدۃ
Definitions	تعریفات
Demiurge	مظہر صنعت خلاقی۔ خالق

Demonstration	کشف
Derived noun	اسم مشتق
Dessertations	مقالہ جات
Destruction of destruction	تہافۃ التہافہ
Distruction of Philosophers	تہافۃ الفلاسفہ
Details	جزئیات
Determined	معین
Dialectics	معقولیات
Diarrhaea	زحیر
Dictionnaire des sciences	قاموس علوم
Diluvium	طوفان
Dimensions' three	ابعاد ثلاثہ
Disposition	صلاحیت۔ میدان
Dissident	معتزلہ
Divine essence	ذات الٰہی
Divinity	الوہیت
Doctrine of the Enneades, the	مسئلہ نظام تعد
Doctrines	مسائل۔ اعتقادات
Du Ciel (of Heavens)	فلکیات

E

Earth	ارض
Efficient cause	علت فاعلی
Encyclopaedia	دائرۃ المعارف
	علمائرون (علم+دائرہ=علمائرہ، جمع علمائرون)
Ens	انس
Ensemble	مجموعہ کلیات
Esoteric	باطنی
Essence	جوہر۔ عین۔ ذات
Enternity of Matter	قدم مادہ۔ مادہ کا قدیم ہونا
Ethique	اخلاق
Eucharist	عشاء ربانی
Evolution	ارتقاء
Exegesis	شرح
Existence	وجود
Existence, eternal	قدم
Existence, temporary	حدوث

F

Faculties of the soul	قوی انفسیہ
Faculty	قوۃ
Faith	مذہب
Fatalism	جبریت
Felicity	نعمت
Felicity, supreme	نعمت عظمیٰ
Fieri	علت سبب
Force	قوۃ
Force, active	قوت فاعلہ
Force, passive	قوت منفعلہ
Form	صورت
Formulas	عقائد
Free-thinkers	اہل تحقیق

Illumination نور
Image شبیہ
Immediate بلاواسطہ
Immersion تحلل
Immortality ابدیت
ابدیتہ من حیث الکل
Immortality,collective ابدیت مجملہ
Immutable قدیم۔ ازلی ابدی۔ لازوالی
Impersonal لاشخصی
Impression ارتسام
Inaction تعطیل
Incarnation اوتار
Incorruptible ناقابل فساد
Incredulity الحاد
Individual فرد انسانی۔ فرد
Individuality انفرادیت
Individuation تشخیص۔ تفرید
Infallibility معصومیت
Innovation احداث
Insoluble لاینحل
Intellect عقل
Intellect,acquired عقل اکتسابی
Intellect,material عقل ہیولانی
Intellect,objective عقل خارجی
Intellect,passive عقل منفعلہ
Intellect,potential عقل کامنہ
Intellect,separate عقل متفارقہ
Intellect,subjective عقل ذہنی

G

Galen جالینوس
General laws نومیس عامہ
Generation تولید۔ کون
Genie جن
Germ جرثومہ
Gerson جرشون
Gibraltar جبل الطارق
Good,the خیر
Gratuitous وہبی

H

Harmony اتصال۔ ربط
Harraneans حرانین
Hasdai ben Schaphrout حدای ابن شفروت
Hearing سامعہ
Heavens افلاک
Heresy کفر
Hippocrates بقراط
Hypostases اقانیم ثلاثہ
Hypothesis نظریہ

I

Ibn-el-Haiten ابن الہیثم
Ibn-Baja ابن باجہ
Ibn-el-Abbor ابن الابار
Ibn-Sabin ابن سبعین
Ibn-Zohr ابن زہر
Iliedelmedigo الیاس مدیگو

M

Maimon	ميمون
Maimonides	ميمونى
Malaga	ملاغہ
Manichaens	فرقہ مانویہ
Manuscript	قلمی نسخہ
Matter	مادہ۔ ہیولے
Matter, externity of	قدیم مادہ۔ مادہ کا قدیم ہونا
Medicament	ادویہ
Medicine	علم طب
Melanges	مجموعہ
Metaphysics	مابعد الطبیعیات
Metemoychosis	تناسخ۔ آواگون
Meteorology	علم کائنات الجو
Meteors	شہاب ثاقب
Methods of demonstration of religious dogmas	منہاج کشف الادلہ
Mono-psychism	وحدت نفسی
Morocco	مراکش
Motino	مشینو
Motor	محرک
Motor-agent	فاعل متحرک
Movement	حرکت
Multiple	تعدد
Mysticism	تصوف

N

Nabateans	نبطیین

Intellect, theory of	مسئلہ عقل
Intellect, universal	عقل کلی
Intellection	تعقل
Intellectual	عقلی۔ ذہنی
Intellectual agent	فاعل عقلی
Intellectual soul	روح عقلی۔ نفس معقولہ
Intelligence	عقل مدرکہ
Intelligible	قابل ادراک معقول
Intermittent fever	نوائب الحمی
Internal	باطنی
Interpretation	تعبیر۔ تاویل
Introduction	مقدمہ

J

Jacob ben-Abba-Mari	یعقوب ابن ابی مریم
Juda	یہودا
Junior	اصغر
Jurisprudence	فقہ

K

Karaites	قرائین

L

Latent	مضمرہ۔ کامنہ
Laxatives	ادویہ مجیبہ
Leon l'Africain	لاون افریقی
Leve ben Gerson	لاوی بن جرشون
Liberty	قدر۔ اختیار
Libretts	رسالہ۔ کتابچہ
Logic	منطق

Natural Philosophy	فلسفہ طبعی
Necessary	واجب۔ لازم
Necessary by essence	واجب بذاتہ
Nagation	نفی
Newness	حدث
Nicolas de Damas	نقولای دمشقی
Nicomaque	نقوماجس
Non,the	نتائج سلبی
Non-being	عدم نتائج سلبی
Nothingness	عدم

O

Objective	خارجی۔ معروضی
Objective cause	خارجی سبب۔ مادی سبب
Occidental	اہل مغرب۔ مغربین
Ontology	علم ماہیئت اشیاء
Opinion	مقال
Opus majus	کتاب بزرگ
Opus tertium	کتاب ثالث
Organon	قانون
Oriental	اہل مشرق۔ مشرقین

P

Pantheism	فلسفہ ہمہ اوست
Paraphrase	ملخص
Particular	فرد
Particulars	جزئیات
Parva Naturalia	اجسام صغیرہ طبیعہ اشیائے طبیہ صغیرہ
Patriarch	بطریق
Patronymic	کنیت
Perception	ادراک
Peripateties	مشائین متبعین ارسطو
Peripatetism	فلسفہ ارسطو۔ فلسفہ مشائین
Perpetuity	بقا۔
Personal	ذات مشخص
Personality	شخصیت
Perspicacity	فراست
Physics	طبیعیات
Physiognomy	علم قیافہ
Plato	افلاطون
Pleiades	عقد ثریا
Plotinus	افلاطینوس
Poetique	عروض
Polemies	بحث و مباحث
Politique	سیاست
Porphyry	فرفوریوس
Positive	ایجابی
Possibility	امکان
Possible	ممکن
Possible by essence	ممکن بذاتہ
Petential intellect	عقل کامنہ
Potentiality	استعداد مضمرہ۔ استعداد کامنہ
Predestination	جبر
Predicate	محمول
Primary	اولیہ
Primilate proedicatorum	محمولات اولیہ
Primordial	اولیہ

Primordial reason	عقل اول
	مسئلہ تسبیب۔
Principle, the causal	مسئلہ علت و معلول
Problems	مسائل
Prolegomena	مقدمات
Prophetism	نبوت
Proposition	قضیہ
Proposition, contingent	قضیہ احتمالیہ
Proposition, false	قضیہ کاذبہ
Proposition, necessary	قضیہ ضروریہ
Proposition, true	قضیہ صادقہ
Providence	رب۔ ربوبیت
Psychology	نفسیات
Purification	تزکیہ
Putrid fever	حمیات العفینیہ
Pythagoras	فیثاغورث

Q

Qualibeta	شذرات
Qualities	صفات
Quiddity	خصوصیت امتیازی
Quietism	استغراق

R

Rabi Yuda	ربی یہودا
Rational	ذوادراک
Rational theology	علم کلام
Rationalism	عقلیت
Rationalistic	عقلی۔ معقولی
Rationalistic mysticism	تصوف عقلی
Re-absorption	جذب مکرر
Realism	فلسفہ حقیقت اشیاء
Reason	عقل۔ عقل استدلال
Relative	اضافی
Renaissance	زمانہ احیائے نشر علوم
repose	سکون
Republic	جمہوریت
Rest	سکون
Resultant sound	آواز حاصل
Revelation	وحی۔ الہام
Rhetorique	معانی و بیان

S

Salvation	نجات
Samuel Aben Tibbon	سموئل ابن طیبون
Saturn	زحل
Scepticism	ریب
Schism	فرقہ
Scholastic	مدرسی
	فلسفہ مدرسین
Scholastic philosophy	فلسفہ الہیات
	مدرسین۔ حکمائے الہیات
Scholastics	از منہ وسطی
School	مدرسہ
Sciences	حکمت۔ علوم
Sciences of Geneology	علم الانساب
Secondary	ثانیہ
Sectaries	اہل بدعت
Senior	اکبر

System نظام۔ مذہب

T

Temperament مزاج
Textsandreason منقولات و معقولات
Themistius سامطیوس
Theology علم کلام و مذہب
Tibbonides تیبونی
Tithes عشر
Toledo طلیطلہ
Transient حادث
Treatise مقالہ
Truxulla ترجالہ

U

Union اتصال
Unity احدیت
Universal کل۔ کلی
Universe عالم

V

Verb فعل
Verities حقایق
Virtue نیکی
Vous عقل استدلالی

W

Wisdom دانش
Word کلمہ

X

Xativa شیطبہ

Sensation احساس
Sense حس
Sensibility حسیت
Seperate متفارقہ
Sevile اشبیلہ
Sic,the نتائج ایجابی
Sicily سقلیہ
Simplicius سمپلی سیوس
Simulacrum شائبہ
Somme مجموعہ
Sophism,the براہین باطلہ
Sophist اشراقیین
Soul نفس۔ روح
Sources ینبوع
Space حیز۔ فضا۔ مکان۔
Species جنس
Speculation فکر
Speculative مدرکہ
Spiritisticsoul روح حیوانی
Studiesscholastic تعلیمات مدرسیہ۔ تعلیمات فلسفہ الہیات
Study نظر
Subject موضوع
Subjective ذہنی۔ موضوعی
Substance ذات
Syllogism قیاس
Syllogism,conditional قیاس شرطی
Syncretism تطبیق مالا یمکن

Z

Zoroster زرتشت

"ابن رشد اور فلسفہ ابن رشد" رینان ساں کی مشہور زمانہ کتاب ہے۔ رینان ساں مشہور فرانسیسی فلسفی تھے۔ اس کتاب میں انہوں نے تاریخی حوالوں سے یہ دکھایا ہے کہ فلسفہ اور طب میں ابن رشد کی کیا زبردست خدمات ہیں۔ اس مسلمان فلسفی کے ساتھ مسلمان بادشاہوں اور مسلمان عوام نے کیا سلوک کیا۔ اس مسلمان فلسفی کی فکر کس طرح یورپ میں نشاۃ ثانیہ کی بنیاد بنی اور یورپ نے اس سے کیا سیکھا۔ کھلا پن اور رواداری یورپ نے بلاشبہ اسی فلسفی سے سیکھی۔

بلاشبہ اگر مسلمان بھی اس فلسفی کو اس قابل سمجھتے کہ اس سے کچھ سیکھا جائے تو آج ذلت اور پستی کی گہرائیوں میں نہ گرے ہوتے۔

اکرم آرکیڈ، ۲۹ ٹمپل روڈ (صفاں والا چوک) لاہور۔ پاکستان فون: ۶۳۰۱۳۸۰۲۳۸